EDOARDO LE ROY

COME SI PONE IL PROBLEMA DI DIO

EDIZIONI ATHENA
1928
MILANO - VIA S. ANTONIO, 10

INTRODUZIONE

Inizierò questa ricerca con un esame critico degli argomenti per mezzo dei quali si è creduto finora — e alcuni, oggi ancora, vorrebbero — dimostrare *l'esistenza di Dio. Si tratta di far vedere perchè questi argomenti non siano più sufficienti, ed insieme di far notare quello che, ciò non di meno, è opportuno ritenerne. Dopo Kant, il compito é facile: ma ingiustamente lo si qualificherebbe ozioso o superfluo: e mi si perdonerà di trattenermici un poco, se si considera che, scrivendo questa memoria, non mi rivolgo ai soli specialisti in filosofia.*

Le prove classiche si distinguono in tre gruppi, secondochè si adottino per punto di partenza e per base di ragionamento lo spettacolo della natura esteriore, o il contenuto della coscienza umana o le condizioni a priori *del pensiero. A dire il vero, queste prove non*

sono indipendenti le une dalle altre; costituiscono piuttosto diversi momenti di una sola e medesima dialettica: si presuppongono e si sostengono vicendevolmente come le parti di un organismo. Tuttavia, per essere più chiari, prima di approfondirle dal punto di vista della loro connessione e della loro solidarietà, le analizzeremo una ad una.

Non dimentichi il lettore che questa ricerca non ha alcuna pretesa storica, e, d'altronde, se sembra a tutta prima sfociare a conclusioni negative, non si tratta che di un'apparenza provvisoria e momentanea.

PROVE TRATTE DAL MONDO FISICO

All'inizio della vita speculativa, quando si pone alla ricerca di un principio di spiegazione suprema, il pensiero, nuovo ancora a tale lavoro, ancor quasi incosciente di sè medesimo, del proprio valore, di quella che è la sua funzione iniziale, delle sue esigenze e delle sue ricchezze profonde, ancora tutto assorbito dalle noie utilitaristiche dell'azione pratica, si volge istintivamente verso l'esterno più tosto che applicarsi a scrutare sè stesso; e nello spettacolo della natura esteriore, ciò che osserva e lo colpisce prima di tutto sono i cambiamenti che vi si producono. D'onde la prima prova dell'esistenza di Dio, detta *prova del movimento.*

Tale prova che S. Tommaso espone seguendo Aristotele, e che ci dà come la più chiara

e la più semplice fra tutte, pretende concludere all'esistenza di Dio, deducendola dalla necessità di un primo motore immobile, principio dei movimenti che l'esperienza ci mostra nel mondo. Essa muove da un fatto di osservazione, il fatto universale del movimento, e consiste in un'applicazione del principio di causalità nell'analisi di questo fatto. Insomma si fonda su una teoria del divenire.

Per intendere bene una prova così condotta, bisogna notare il senso molto lato in cui vi è preso il termine « movimento ». Nei peripatetici e negli scolastici questo termine significa, più che il semplice cambiamento di luogo nello spazio o il semplice trasporto di un mobile che resta in sè stesso inalterato, in generale, tutti i cambiamenti possibili di qualità o di stato insomma, tutto il complesso delle trasformazioni che chiamiamo oggi fenomeni fisico-chimici oppure fenomeni della vita corporale, e dei quali, il « movimento locale » non è che un caso particolare.

Resteremo dapprima fermi a questo punto di vista antico, più ricco, più concreto, e più positivo; e rimetteremo alla fine l'esame di una modificazione che si è tentato talvolta di subire all'argomento tradizionale per metterlo

in armonia con il linguaggio abituale della meccanica moderna (1).

Ciò posto ecco in quali termini S. Tommaso espone la prova del primo motore. Mi sembra meglio riprodurre integralmente il testo (2):

Prima autem et manifestior via est quae sumitur ex parte motus. Certum est enim, et sensu constat, aliqua moveri in hoc mundo. Omne autem quod movetur, ab alio movetur; nihil enim movetur nisi secundum quod est in potentia ad illud ad quod movetur; movet autem aliquid, secundum quod est actu; movere enim nihil aliud est quam educere aliquid de potentia in actum. De potentia autem non potest aliquid reduci in actum nisi per aliquod ens in actu: sicut calidum in actu, ut ignis, facit lignum, quod est calidum in potentia, esse actu calidum, et per hoc movet et alterat ipsum. Non autem est possibile, ut idem sit simul in actu et potentia secundum idem, sed solum secundum diversa; quod enim est calidum in actu, non

---

(1) Intendo riferirmi qui alla meccanica *classica*. Ma la *meccanica nuova* del Duhen ritorna sotto questo riguardo, al punto di vista antico.

(2) *Summ. Theol.*, P. I, Q. II, art. 3, in corp.; gli altri testi latini che verranno citati nel corso di questo lavoro sono presi tutti dalla stessa fonte.

potest simul esse calidum in potentia, sed est simul frigidum in potentia. Impossibile est ergo quod, secundum idem et eodem modo, aliquid sit movens et motum, vel quod moveat seipsum. Omne ergo quod movetur oportet ab alio moveri, et illud ab alio. Hic autem non est procedere in infinitum; quia sic non esset aliquod primum movens, et per consequens nec aliquod aliud movens: quia moventia secunda non movent nisi per hoc quod sunt mota a primo movente, sicut baculus non movet, nisi per hoc quod est motus a manu. Ergo necesse est devenire ad aliquod primum movens, quod a nullo movetur; et hoc omnes intelligunt Deum.

Ho voluto citare questo passo in disteso, perchè è meravigliosamente significativo e rivelatore; e non si potrà mai dire meditato abbastanza, perchè riunisce, mette a nudo e condensa in formule comprensive, quasi senza eccezione, i diversi postulati sui quali poggiano gli argomenti di ordine cosmologico. E c'è contenuto tutto un metodo e tutta una mentalità, che costituiscono appunto ciò che ci rende inaccettabili queste vecchie prove (3).

---

(3) Non contesto qui che un ragionamento di S. Tommaso, e non il fondamento della sua teologia.

Questo passo in chiunque abbia ricevuto una cultura e una mentalità moderna, soprattutto in materia scientifica, provoca una viva impressione, sin dalla prima lettura e prima di ogni esame dettagliato. Il progresso della critica, il mutamento dei punti di vista fanno sì che ciò che sembrava fosse ovvio ai contemporanei di S. Tommaso non ci sembri più oggi nè semplice nè chiaro, e nè pure vero (4). I principii della dimostrazione precedente non sono in realtà più oscuri della conclusione stessa, e — agnostici o credenti — siamo molto più lontano dall'ammettere quelli che da accettare questa. Nulla è più contrario alle tendenze del pensiero contemporaneo, e alle sue migliori tendenze — voglio dire, cioè alle più feconde ed efficaci — di questo processo deduttivo di entità concettuali. Esso prende le mosse da una filosofia scaduta e ormai non più seguita, alla quale nessuno di noi saprebbe più ritornare. È un fatto irrevocabile. D'altronde, non balza forse agli occhi che una prova simile, ai giorni nostri, non soddisfa nè convince più

(4) Non bisogna dimenticare, d'altronde, che questa prova è stata costruita in un tempo in cui nessuno in fondo sentiva il bisogno di una prova.

nessuno? Anche i credenti, non sono tali in grazia di questa prova.

Ma bisogna che ci addentriamo nei particolari per vedere da quali punti di vista la prova in questione pecchi ai nostri occhi.

Anzitutto essa implica e presuppone alcuni postulati relativi alla natura del movimento. Procede infatti con un metodo di « *réification* » *statica*, famigliare al pensiero comune, su cui insisterò un poco.

Ritorniamo al testo di S. Tommaso. Vi si parla del movimento come di « qualche cosa » che si dà e si riceve, che passa da un corpo all'altro e si trasmette in tutto o in parte, insomma, come di un accidente che venga ad aggiungersi a sostanze immobili in sè stesse. Si introduce dunque, per il linguaggio stesso che si adopera (5), a fondamento necessario del movimento, una cosa, un nucleo, un sustrato. Più o meno, si immagina il fatto del movimento sotto l'aspetto di una palla, a cui, da uno stato di quiete in cui si trova inizialmente,

---

(5) Nuovo esempio delle conseguenze che – senza nè pure, talvolta, che ci se ne accorga – trascina seco il semplice fatto che si continuino a designare con *sostantivi* certe realtà che non sono affatto *cose*.

viene comunicato in seguito un impulso. Il movimento è risolto in immobilità, svanisce, per così dire, davanti ai suoi due termini estremi, il suo punto di partenza e il suo punto di arrivo: cioè nell'esempio di S. Tommaso, le due entità immobili del *caldo* e del *freddo*. Il divenire è definito come trasformazione, cioè come passaggio da una forma ad un'altra; ma le due forme sono concepite staticamente, ciascuna per conto suo. Dimodochè, nella trasformazione considerata, si trascura il passaggio stesso, che pure è essenziale, e, in fin dei conti, la si tratta esclusivamente come il passaggio da uno *stato* ad uno *stato*. Quali principii allora spiegano il movimento, il divenire? I seguenti quattro: 1) una materia, o sustrato, teatro inerte del cambiamento; 2) una forma, simile ad un rivestimento compiutamente fatto in precedenza; 3) una causa motrice immobile che riveste la materia della forma; 4) un fine egualmente immobile, che dal profondo della sua quiete attira la causa motrice e la sollecita all'azione. Dovunque, quindi, dell'immobilità. Insomma, ciò che si disconosce nel movimento è il movimento stesso, la mobilità, la continuità dinamica; non si pensa che alle tappe, alle stazioni, agli elementi della linea;

e così, in via definitiva, si afferma una specie di *primato dello statico sul dinamico.*

Si ha cioè una teoria del movimento: 1°) che è una teoria e non un assioma; 2°) che non è la sola teoria possibile; 3°) che rappresenta più il nostro agire pratico sulla realtà che la vera realtà; 4°) cui la scienza e la filosofia vanno facendo ritirare sempre più, perchè pecca di antropomorfismo.

Prendiamo l'esempio semplice del movimento locale. Che cosa vale, a questo proposito, la concezione statica del senso comune (6)? Conduce a confondere il *tragitto* con la *traiettoria* sottesa: Rappresenta il movimento come un *ordine di posizioni spaziali*, mentre si tratta essenzialmente di un *passaggio.* Non si tien conto così che delle tappe immaginarie in cui il mobile potrebbe *fermarsi*, non l'atto estraneo allo spazio con il quale *attraversa* questi punti; e non si misura così che la quantità di lunghezza utilizzabile, cui ha dato luogo un movimento compiuto, e non la qualità del flusso che si svolge lungo quella distanza da coprire. Definire un movimento con una funzione di punto su una linea, cioè con un diagramma in cui

---

(6) Che è ancora la concezione della scienza positiva.

siano messi in rapporto delle *posizioni* e degli *istanti*, significa rappresentarsi d'un colpo il movimento bell'e fatto, significa dunque insomma negare il movimento, sostituendo il risultato della genesi alla genesi del risultato. Perchè — si pensi — è vana pretesa il voler cogliere il movimento di un mobile nelle posizioni immobili che attraversa: il movimento è la traversata del punto, e non il punto attraversato. In linea generale, e di qualsiasi movimento si tratti, non ci se ne rende conto, ma lo si sopprime, più tosto, se non se ne considera che la fonte da cui scaturisce o il termine a cui tende.

Si ricorrerà forse, per giustificare il metodo statico, a una concezione Kantiana che lo presenterebbe come un'esigenza della struttura dello spirito? Rimanderei allora alla critica magistrale sviluppata dal Bergson (7) e alla sua conclusione: « il movimento è propagazione di uno stato piuttostochè trasporto di una cosa ». Rimanderei sopratutto a quella meravigliosa *Introduzione della Metafisica* che egli ha pubblicato qui (8) sin dal gennaio 1903. Il pensiero comune si colloca nell'immobile e cerca di co-

(7) Matière et Mémoire, cap. IV.
(8) Nella *Revue* de Métaphisique et Morale.

gliere la realtà mobile al passaggio; esso implica dunque insomma, a titolo di postulato indiscusso, che l'immobilità è intelligibile, in quanto precede il movimento, e che resta da spiegare appunto il movimento, riconducendolo all'immobile. In questo il pensiero comune manifesta le sue attitudini utilitaristiche: perchè solo dal punto di vista dell'azione pratica può bastare domandarsi di tanto in tanto *dove si trova* la cosa che si studia, che cosa è *diventata*, per vedere che cosa se ne potrebbe trarre o che cosa se ne deve dire. Ma un passo di questo genere non conviene più alla conoscenza pura e disinteressata: « con delle fermate, per numerose che siano, non si farà mai del movimento; mentre, se ci si dà il movimento, si può, per via di diminuzioni, ritrarne col pensiero quante fermate si vogliono (9) ». Così il vero metodo filosofico precede inversamente al pensiero comune: considera il movimento come la realtà fondamentale, e l'immobilità, invece, come una realtà seconda e derivata.

La scienza stessa, pur mantenendo ancora in una certa misura l'abitudine delle « réifications » statiche, non cessa di farne presen-

(9) Bergson, *Introduction à la Métaphisique.*

tire a modo suo l'insufficienza. Non risolve forse poco a poco in movimenti tutte le immobilità? Non concepisce forse i corpi come punti di intersezioni di correnti vibratorie? Per essa, non c'è fondamento ultimo, non c'è « cosa » definitiva, non c'è nucleo che serva da substrato. La « cosa » agli occhi della scienza non è che *provvisoria*: residuo di una analisi incompleta, simbolo globale di quanto essa, ad un determinato momento, lascia fuori del campo delle sue ricerche. Insomma, anche la scienza giudica che con delle immobilità non si farà mai il movimento, ma che lo stato di quiete viene concepito molto bene come limite del movimento: limite puramente ideale, d'altronde, e che la natura non realizza mai. E nelle teorie scientifiche che sembrano penetrare più profondamente la realtà, le immobilità apparenti sono definite come *estinzioni*, secondo l'analogia delle interferenze, delle onde stazionarie, delle linee nodali, delle stabilità o resistenze dinamiche, degli anelli vorticosi di Lord Kelvin.

La conseguenza di questa critica si vede subito. Col postulato del pensiero comune, ogni movimento si spiega con una immobilità, ed occorre allora una immobilità suprema come principio supremo di spiegazione; dimodochè

l'argomento del primo motore ha lo stesso valore del postulato iniziale, tanto che sembra quasi contenere una petizione di principio. Ma se si adotta l'altro punto di vista, l'argomento cessa di esistere, svanisce perchè — le *cose* essendo movimento — non c'è più da domandarsi come lo *ricevano*.

Comunque, alla base del nostro argomento c'è ancora un altro postulato, il postulato dello spezzettamento: *certum est aliqua moveri, omne quod movetur ab alio movetur*. Anche qui si potrebbe trovare una petizione di principio. La questione è tutta quì: *ab alio*? La forza dell'argomento dipende dall'impiego dell'immagine spaziale: una fila di biglie non si mette in moto che per un urto iniziale, una spinta d'origine. È impossibile, si dice, che una cosa qualunque si muova da sè. Perchè? Perchè si separano e si considerano realtà per sè stanti un elemento di emissione e un elemento di recezione. Ma non significa questo, ancora, considerare il movimento come « qualche cosa » che si trasmette, come un accidente supplementare che viene ad aggiungersi ad una immobilità anteriore? Tutto posa, insomma, sull'opposizione del motore e del mobile concepiti

come i due termini disgiunti d'un rapporto transitivo.

Il senso comune, si sa, si rappresenta la materia come un mosaico di nuclei materiali giustapposti, preesistenti alle loro relazioni, come un'aggregazione d'individui radicalmente distinti che sarebbero i corpi. E la prova del primo motore implica essenzialmente questo spezzettamento. Ma la materia così spezzettata non è altro che un frutto di una elaborazione mentale operata in vista dell'utilità pratica e del linguaggio. Al di là di questa superficie, la critica ritrova una continuità soggiacente, in cui ogni corpo non è più che un centro di coordinazione, un punto di prospettiva. Sin da questo punto, che cosa diventa la prova in discorso? Essa si dissolve nel flusso ininterrotto del divenire. Se infatti il mondo è una immensa continuità di trasformazione incessante, non c'è più bisogno di immaginare questa cascata graduata e calcolabile, che richiama necessariamente un'origine prima.

Allo stesso modo cade la difficoltà della regressione all'infinito. La si respinge, la si dichiara inconcepibile, perchè si pensa che trascinerebbe la realtà effettiva, l'attualità di un numero, violando le condizioni *a priori* del

numero. Ma chi non vede che questo presuppone che si dia realtà allo spezzettamento? Se la continuità è reale nel senso pieno del termine, c'è dello spezzettabile all'infinito, ma non c'è affatto un infinito obbiettivamente spezzettabile. E allora la contraddizione scompare, perchè l'infinità non concerne più un insieme numerico, dato termine per termine, ma una decomposizione o piuttosto una divisione che si può proseguire all'infinito. L'argomento che discutiamo prova l'irrealità dello spezzettamento più che l'esistenza necessaria di un primo motore; significa semplicemente che il reale non sarà mai esaurientemente e definitivamente analizzato.

E aggiungo infine che un primo motore *spirituale* e *immobile*, occupato ciò nondimeno a muovere direttamente la materia, è una cosa assai difficile a concepirsi. È un buon metodo spiegare così un mistero con un mistero più oscuro ancora? In ogni caso, il primo motore, dato che esista, non sarebbe affatto il vero Dio, il Dio della vita religiosa e morale; e ancora sussisterebbe, insomma, quasi completamente, il vero problema.

Occorre ora insistere, per terminare, su quella che io chiamavo la forma moderna del-

l'argomento? Non vedo che cosa potrebbe aggiungere alla forza del ragionamento tradizionale: vedo più tosto ciò che gli fa perdere. Si prende allora come punto di partenza la concezione del meccanicismo universale, per il quale tutti i fenomeni si riducono al movimento locale, ad urti di atomi. Con questa concezione, è chiaro che ci si sente spinti a risalire di urto in urto fino all'impulso primitivo, fino al meccanico che provoca nell'apparecchio il movimento iniziale. Se il mondo non è che un immenso *match* di bigliardo, è naturale immaginare un giocatore. Ma si crede di sfuggire così alle obbiezioni precedenti? A me sembra, invece, che questo preteso perfezionamento conduca ad un'idea di Dio ancor più grossolana. In che cosa ci si avvantaggia coll'appoggiarsi ad una concezione che non è se non un'ipotesi niente affatto dimostrata, da cui la scienza dei giorni nostri tende a distaccarsi sempre più, e in cui non vede — nella migliore delle ipotesi — che un simbolismo forse comodo, ma non una immagine vera della realtà?

E invano si tenterebbe di riprendersi, dicendo che la legge dell'inerzia mostra il movimento come qualche cosa di aggiunto poi alla materia, qualche cosa che non è nè essenziale

nè inerente ad essa; e che implica l'impossibilità di ritenere definitiva la spiegazione meccanica, perchè costringe sempre a presupporre delle condizioni iniziali. Vi sarebbero anzitutto da fare delle riserve, dal punto di vista della stessa scienza positiva, su questo modo di concepire e di interpretare l'inerzia. Ma sorvoliamo. In qualunque ipotesi, che cosa prova questo, se non che la meccanica non è sufficiente in sè stessa, che non è una scienza prima? (10) E allora come sapere se Dio solo può essere principio primo e diretto del movimento?

Insomma, il movimento non può condurre all'affermazione di Dio, se non in quanto considerato un segno irrecusabile di contingenza. Ed ora, perchè giudicarlo tale? Due argomenti si presentano qui: o si ammette che è sforzo, travaglio, aspirazione verso il meglio, ed allora siamo trascinati verso le prove tratte dal mondo morale; oppure si ammette che è un segno di imperfezione, giudicata essa stessa come esclusiva dell'esistenza necessaria: ed eccoci ricondotti questa volta all'argomento ontologico.

Ad ogni modo, il fatto che il fenomeno del

---

(10) Vedi *Bulletin de la Societé française de philosophie;* seduta del 1° dicembre 1904, pp. 50-64 e 67-69.

movimento non costituisce un isolotto separabile da tutto il resto della natura ci impedisce di concludere con l'affermazione della sua radicale contingenza, prima di aver provato la contingenza universale.

Così, alla fine dei conti, l'argomento del primo motore viene a poggiare sulla prova *a contingentia mundi*, di cui non costituisce che una variante, un caso particolare, un aspetto, un momento.

In che cosa consiste questa prova? Bastino, a spiegarlo, poche parole. L'osservazione e il ragionamento ci mostrano della contingenza nel mondo. Delle varie parti che lo compongono, prese l'una dopo l'altra, troverete questo comune carattere: di potere essere o non essere. E lo stesso si può dire del loro complesso. Ora il contingente, non è, per definizione, sufficiente a sè stesso, ma implica l'esistenza anteriore del necessario. Perchè l'essere, checchè gli esseri siano, è ingenerabile. Una generazione totale *ex nihilo* è radicalmente inconcepibile. Se ad un certo momento non c'è niente, non ci sarà niente mai. *Ergo*, conclude S. Tommaso, *oportet aliquid esse necessarium in rebus*. Ma, come abbiamo visto, questo qualche cosa non può essere nulla di contenuto nell'universo.

Si tratta dunque di un Essere trascendente la natura: *quod omnes dicunt Deum.*

Esaminiamo punto per punto questa argomentazione, la quale solleva molte difficoltà.

Anzitutto, quello che noi diciamo contingente, è veramente tale in sè stesso? È lecito ritenere che in fondo ad un simile giudizio non ci sia insomma che la nostra ignoranza del determinismo reale. Non ci rivela forse la scienza continuamente per necessarie cose che fino a quel momento avevamo ritenuto contingenti? Nella realtà, tutto dipende dal tutto; ma la maggior parte dei legami ci sfuggono. Ecco per esempio un oggetto qualunque: forse quello che determina la sua contingenza apparente, è il fatto di astrarlo per considerarlo isolatamente. Notate bene che, a rigore, l'esperienza non può manifestare la contingenza, perchè non può dimostrare che una data cosa che essa constata *avrebbe potuto* in realtà non essere. Se ogni elemento fosse concepito da noi secondo la verità compiuta delle sue condizioni reali, cioè in funzione dell'universo intero, l'ipotesi della sua non-esistenza diverrebbe indubbiamente contraddittoria. O più tosto questa ipotesi verrebbe a confondersi con quella che l'universo intero non esiste: perchè il noumeno di ogni

elemento è il Tutto. Ora, in nome di che cosa potremmo supporre in blocco la contingenza del mondo? Che postulato enorme! Che ci si rappresenti la non-esistenza di questo o di quell'oggetto, passi; ma si può concepire o anche semplicemente imaginare quella del Tutto?

Procediamo ancora. Quand'anche si fosse ammessa la contingenza di ogni oggetto, non si sarebbe autorizzati a concluderne la contingenza dell'universo stesso. Forsechè una denominazione che si addice a tutte le parti di un insieme, deve necessariamente convenire all'unità organica dell'insieme? Sì, forse, se questo insieme non è che una riunione numerica, posteriore alle sue parti supposte presistenti, le quali la costituirebbero per giustapposizione ed avvicinamento esteriori. Ma non è questo il caso. Potrebbe darsi — poichè nulla, fino a prova contraria, c'impedisce di pensarlo — che la natura sia una continuità mobile di sistemi incatenati, un torrente di imagini correlative, in cui sarebbe necessaria l'onda stessa, lo zampillo dinamico, la forza produttrice, la legge delle manifestazioni fenomeniche. Insomma: chi ci impedisce di concepire che la contingenza di ogni oggetto si riduca all'impossibilità per questo oggetto di essere qualche cos'altro all'infuori di

un assetto parziale e un momento transitorio, mentre la vera necessità sarebbe la continuità e il sistema?

Si è tentato, è vero, di ricorrere al razionamento per dimostrare la contingenza cosmica, quale la presuppone la nostra prova.

Si tratta di un oggetto particolare? Si invoca il fatto della generazione e della corruzione. Questo oggetto potrebbe non essere, poichè non è stato sempre, poichè un giorno o l'altro, presto o tardi, non sarà più. Ma questo non è che una prova che un oggetto non è indifferentemente possibile ad ogni istante della durata. La sua data di generazione fa parte della sua essenza, è una fase in uno sviluppo ritmico. Concepiamo il necessario non come un'entità immobile, ma come uno spettro continuo di sfumature fuggenti, più tosto come il flusso stesso di questa continuità spettrale. Diffidiamo dell'atomismo che dà valore di realtà ai simboli dell'analisi discorsiva. L'universo non è un mosaico di elementi che preesisterebbero alle loro relazioni, una società di esseri distinti riavvicinati dall'esterno, e dei quali ciascuno sarebbe definibile isolatamente rispetto allo spazio e rispetto al tempo. La durata non è un mezzo omogeneo, un ricettacolo inerte, una spe-

cie di spazio indifferente e vuoto, in cui, dovunque, potrebbero prender posto delle entità logiche eterne come essenze. A dire il vero, ogni oggetto non è che un punto di vista, un centro di prospettiva sulla continuità universale, un aspetto più tosto, che un pezzo, un'astrazione utile più tosto che una realtà vera, insomma, un momento della necessità totale. Appare contingente per quanto lo si isoli, lo si separi, lo si tolga violentemente dal tessuto delle relazioni del quale costituisce un nodo, per quanto lo si astragga dalla durata della quale è un'onda, cioè insomma, per quanto *non è*. La sua contingenza non significa dunque in fondo che l'irrealtà dello spezzettamento.

Si tratta, ora, del Tutto, poichè è proprio il Tutto che si trova, con l'analisi riflessiva, come realtà assoluta, come noumeno, giacente nel fondo di ogni oggetto? Per stabilire la sua contingenza si ritiene sufficiente osservare che è *imperfetto*: si ricorre qui cioè all'argomento ontologico, poichè si sottintende un nesso *a priori* fra l'esistenza necessaria e la perfezione dell'essere: e vedremo più in là il vizio di questo argomento. Comunque, notiamo subito che bisogna implicare egualmente una teoria della perfezione, una teoria secondo la quale

la perfezione non può risiedere che nel semplice e nello statico. Ora questa teoria non è affatto evidente. Perchè la perfezione non sarebbe semplicemente un progresso infinito, quando lo si consideri con un colpo d'occhio complessivo, e se ne simbolizzi la convergenza con un limite? Si pone il primato dell'atto sulla potenza; non è forse questo un dare valore metafisico alla realtà artificialmente posta dal linguaggio? La parole *potenza* e *atto* possono essere interpretate come se significassero meno due *cose*, due *stati*, che due *indirizzi*, due *direzioni* del divenire. Allora c'è un movimento nel senso di una perfezione crescente più tosto che una perfezione immobile e compiuta. L'essere è meno realtà fatta una volta per sempre che realizzazione ascendente. La sua pienezza non si trova che nella sua storia integrale. E il principio del primato dell'atto esprime semplicemente che questa storia ha un orientamento definito, insomma che l'esistenza è uno sforzo. Mi direte che non potete concepire uno sforzo senza scopo. Sempre l'illusione antropomorfica! Sempre il bisogno di risolvere il movimento in immobilità? Convergere non significa tendere necessariamente verso un limite esteriore: questo può essere il carattere intrinseco

di una serie. Una causa finale non è necessariamente un centro d'attrazione posto al di fuori; può essere invece un motore immanente ideale. Tutt'al più, se questo vi sembra oscuro, comprendete di più Dio? Mistero per mistero, lo spirito positivo inclina ad accettare più tosto quello che è più vicino ai fatti direttamente constatabili.

Insomma, nulla impedisce — mi pare — che il necessario non sia un oggetto dell'esperienza, ma l'insieme di questi oggetti o il loro ordine, il loro collegamento nello spazio e nel tempo; e che non sia nè pure un elemento astratto dall'esperienza nè un non so che usabile come punto d'appoggio o come regola, ma il suo divenire medesimo considerato in sè stesso. Concedo il *necessarium in rebus*. Ma perchè si vuole che esso sia un *aliquid*, un essere necessario? È pregiudicare la questione; e non si dimostra altro — mi pare — che una necessità immanente, invece di questo Essere necessario distinto e trascendente che si chiama Dio.

In qualunque condizione, d'altronde, l'Essere necessario di cui si fosse provata l'esistenza non sarebbe Dio, che se fosse anche l'Essere perfetto. La prova a *contingentia mundi* non è dunque veramente una prova di Dio,

se non in quanto si ammetta come postulato che la necessità implica la perfezione. D'onde ancora una volta, come aveva notato Kant, si ricorre all'argomento ontologico.

Ma, prima di abbandonare la prova *a contingentia*, bisogna almeno citare una seconda forma che essa assume talvolta. Consideriamo un oggetto qualsiasi del mondo fenomenico, o anche qualsiasi insieme parziale di oggetti. Esso esige una causa esteriore, perchè in esso stesso non se ne può trovare una ragione sufficiente. Ora è impossibile ammettere che si risalga all'infinito la catena delle cause. Dunque bisogna per forza affermare un primo anello, una causa prima avente in sè stessa la sua ragione d'essere.

Questo argomento solleva diverse obbiezioni, secondochè si riguardi la causa prima nell'ordine cronologico o nell'ordine ontologico, secondochè ci si ponga dal punto di vista delle origini o da quello dell'esistenza attuale, insomma, secondochè si consideri la creazione o la conservazione delle cose. Il regresso all'infinito nella durata sembra ad ogni modo evitabile. Perchè infatti si prova un imperioso bisogno di avere un punto di partenza? Perchè si vuole che la storia scientifica del mondo vada

dal passato al presente ed allora bisogna bene cominciare da qualche cosa cui non preceda nessun passato. Ma la scienza, in realtà, segue un cammino inverso; essa ricostruisce il passato a partire dal presente; non discende, ma risale il corso dei tempi. La sua induzione retrospettiva, a qualunque punto la si arresti, rimane sempre limitata; ma si può anche sempre spingerla più lontano; e, insomma, non è più difficile concepire la possibilità che questo progresso si prolunghi indefinitamente verso il passato o verso l'avvenire. Se — come è vero — la scienza stessa costruisce il tempo a titolo di cornice in cui inquadrare i fenomeni, non è affatto inconcepibile che essa abbia in sè di che costruirne senza fine così in una direzione come nell'altra. Si rifiuta di ammetterlo soltanto perchè si confonde l'ordine cronologico con l'ordine ontologico: il quale riduce illecitamente la scienza a metafisica. E senza dubbio si ha bene il diritto di sorpassare i limiti della scienza per penetrare nel campo della metafisica. Ma interviene allora la critica a mostrare che non vale più il tempo omogeneo della scienza, che esso non è una realtà vera. Dimodochè si è ricondotti al secondo senso in cui può essere inteso il regresso delle cause.

Sotto questo nuovo punto di vista, il nostro argomento è forse più solido? Osserviamo anzitutto che implica un postulato enorme; che si possano contare i fenomeni dell'universo, che se ne possa paragonare la serie ad un complesso d'ingranaggi. Certo, se le cause dovessero essere collocate le une accanto alle altre in un ordine numerico, bisogna giungere per forza ad un numero 1. Ma veramente enunciare così il problema significa già toglierlo di mezzo. Notate d'altronde che la difficoltà non sta solo nell'inizio della catena: resta tale quale fra due catene qualunque a meno di accettare un non so quale inconcepibile atomismo. Abbiamo qui qualche cosa di affatto analogo agli argomenti di Zenone d'Elea o alla prima antinomia di Kant. E nella stessa via dovremo ricercarne la soluzione: Lo spezzettamento: ecco sempre il principio d'errore. Siamo in presenza di continui indefinitamente divisibili, ma non infinitamente divisi. Un elemento non è insomma mai altro che un ritagliamento più o meno artificiale introdotto dallo spirito e operato in vista delle esigenze dell'analisi e del linguaggio. Non attribuiamogli valore di realtà come se prima fosse stato dato tutto in una volta nelle cose medesime. Non ci sono fenomeni giustapposti

numericamente, ma una continuità fenomenica eterogenea in cui il numero è posto da noi soli. Da questo punto, cade l'argomento della causa prima, poichè non si contano più cause.

Ecco un oggetto. Il suo noumeno — dicevo — è il Tutto. Voi comprendete che non è separabile, e non realmente separato; infine che, separandolo, lo si mutila, e si taglia la maggior parte delle sue radici feconde. Isolato in questo modo, non è più una realtà nel senso compiuto del termine. Ecco perchè quando lo si esamina dal punto di vista dell'esistenza, si vede che non basta a sè stesso, che richiede una causa esterna. Questa causa è il simbolo con il quale si rappresenta istintivamente il fatto che la sua realtà consisteva nel suo essere inserito nel Tutto, il simbolo complessivo dei legami che si sono rotti. Dal momento in cui si inizia lo spezzettamento, ci si trova incamminati fatalmente in un regresso di causa in causa, alla ricerca di una ragione sufficiente che sfugge sempre, e di un principio dell'essere che arretra all'infinito, precisamente perchè lo spezzettamento è un'operazione distruttrice della realtà, una operazione che discaccia il reale fuori del campo in cui ci si confina.

Io vorrei dunque che il regresso all'infinito sembrasse inconcepibile, dappoichè si considera vera e propria realtà lo spezzettamento, invece di limitarsi a scorgervi un processo d'analisi. Comunque, esso si impone, ed eccoci dinanzi ad un'antinomia insolubile. Perchè l'ipotesi di una causa prima non è meno accettabile dal punto di vista in cui ci siamo posti. Che cosa sarebbe allora infatti la causa immediatamente precedente, quella che risponde al numero 2, cioè il primo effetto contiguo alla causa prima? Un oggetto d'esperienza possibile, e che pure non avrebbe causa nel piano dell'esperienza. Come si può concepire questo? Se avanziamo nell'ordine cronologico, giungiamo alla fine dell'essere, sull'orlo del nulla, e per forza dobbiamo ricorrere all'idea di creazione in quanto ha di più inintelligibile, costretti ad accettarla come l'idea di un avvenimento appartenente alla storia, di data in sè stessa assegnabile, e al di là del quale non si potrebbe tuttavia risalire, perchè esso costituirebbe il principio del tempo medesimo. D'altra parte, nell'ordine ontologico, la difficoltà non è inferiore. O non si ha riguardo al nesso di causalità come identico nel passaggio fra un termine della serie e l'altro e nel passaggio dal secondo ter-

mine al primo: e in tal caso la serie rimane irreparabilmente incoerente: un abisso insuperabile, un iato infinito la decapita; e il suo principio generatore non le permette di compiersi. Oppure è lo stesso rapporto di causalità che si pone in tutti i gradi: e allora Dio diviene un semplice oggetto del mondo fenomenico. Eccoci al « ronet », lo ripeto. E non c'è che una scappatoia possibile: riconoscere che l'antinomia esprime e manifesta l'irrealtà dello spezzettamento, il suo carattere di semplice metodo suscettibile di un'applicazione indefinitamente prolungabile, e la sua incapacità radicale ad esaurire mai l'analisi della realtà.

Ma, si dirà, l'argomento della causa prima non implica affatto che si ponga Dio in capo ad una serie causale numerica. Si può infatti formulare così: se ogni essere ha una causa, come potrebbe il complesso degli esseri non averne una a sua volta? — Ma qui si dimentica la critica giustamente mossa da Kant contro un uso trascendente del principio di causalità. Questo non appartiene che alla legislazione interna dell'ordine fenomenico, e non può dunque servire a sorpassarlo. In quanto esigenza di unità che obbliga a riallacciare le cose una all'altra, costituisce in seno allo spezzettamento come

una risonanza, un'eco della continuità profonda che giace e scorre al fondo della realtà. Insomma esprime nel linguaggio dello spezzettamento l'irrealtà medesima di questo. Svanisce dunque quando lo si vuole applicare al Tutto.

In presenza dello spettacolo che ci offre la natura, la domanda: « Chi ha fatto ciò? » è una prova dell'antropomorfismo ingenuo di tale attitudine. Contiene già la risposta in modo surrettizio. Ma anche questa non è la vera questione. La scienza in realtà non la risolve nè la pone affatto; cerca in quali condizioni e in virtù di quali necessità immanenti si compiano i fenomeni: ecco tutto. Nulla autorizza a considerare il mondo, che è a dire la totalità dei fenomeni, come un nuovo fenomeno che bisognerebbe a sua volta spiegare: perchè spiegare un fenomeno, è insomma, pensarlo in funzione del Tutto.

Ma non insisterò di più su questo argomento. Bisogna passare ora ad un altro aspetto del problema. La causa prima, l'Essere necessario, non sarà veramente Dio, che se possiede attributi morali sui quali nulla dicono le prove precedenti.

Il famoso argomento delle cause finali cerca di colmare questa lacuna, di soddisfare a questa

esigenza. È inutile approfondirlo a lungo. L'eloquenza e la poesia ne hanno mutato la forma in mille guise. Ma due parole bastano a riassumerlo sostanzialmente.

Non consideriamo più del mondo l'apparenza fittizia, o l'esistenza che implica un fondamento ed un'origine, una armonia che vi si manifesta, l'ordine e la bellezza che vi si osservano. *Coeli enarrant gloriam Dei*, diremo col Salmista. O in linguaggio astratto: l'universo mostra in tutte le sue parti una finalità che denota un'arte meravigliosa al servizio di una volontà benefica. D'onde, spontaneamente, induzione di un'Intelligenza, di una Bontà, di una Saggezza infinite, creatrici e organizzatrici di cose. A un livello inferiore, si ha la formula di Voltaire:

L'univers m'embarasse, et je ne puis songer
Que cette horloge existe et n'ait point d'horloger.

È incontestabile che questa prova sia spesso efficace, e generatrice di certezza. È la più popolare di tutte. Un abile sviluppo, che tolga a prestito dai dati scientifici la materia di quadri attraenti, può renderla così forte da trascinare i cuori o sedurre l'immaginazione. Ma vediamo, da un punto di vista critico, che cosa valga come prova.

Osservo anzitutto una specie di contraddizione fra l'argomento delle cause finali e quell'altro argomento, non meno celebre, che si basa sulle aspirazioni dell'anima umana. Tutto è buono o tutto è cattivo — secondo le esigenze della causa. C'è forse qualche segno d'artifizio, qualche ornamento retorico. Ad ogni modo l'obbiezione del male, del dolore, della sofferenza abbatte dalle fondamenta questa prova. Se è facile entusiasmarsi allo spettacolo delle armonie cosmiche, non è meno facile scandalizzarsi a quello delle miserie che vi si mescolano.

Insomma, siamo qui dinanzi ad una prova di oratore e di poeta lirico più tosto che di logico. Capace di colpire e di commuovere, non comporta molto le determinazioni precise. Come non sottoscrivere il giudizio di Pascal?

« Ammiro l'ardire con cui queste persone si accingono a parlare di Dio. Rivolgendo le loro parole agli empii, il loro primo capitolo consiste nel provare la Divinità con le opere della natura. Non mi meraviglierei della loro imprésa se rivolgessero i loro discorsi ai fedeli, perchè è certo che coloro, nei cui cuori palpita una fede viva, vedono subito che tutto ciò che è non è che opera del Dio che adorano. Ma per coloro in cui si è spenta questa luce, e nei

quali la si vorrebbe riaccendere, queste persone destituite di fede e di grazia, che, cercando con tutta la loro luce ciò che nella natura sembri loro poterli condurre a questa conoscenza, non trovano che oscurità e tenebre: dire a costoro che non hanno che da guardare una piccola parte delle cose che li circondano e vedranno chiaramente Dio, e dar loro per prova, in tutto e per tutto, di questo grande e importante soggetto, il percorso della luna e dei pianeti, e pretendere di aver compiuto la prova con un discorso di questo genere, significa dar loro modo di credere che le prove della nostra religione sono ben deboli: e so per ragione e per esperienza che nulla meglio di ciò vale a farne sorgere in loro il disprezzo ».

Si conosce d'altronde l'osservazione di Kant. Ammettiamo che questa prova manifesti una saggezza e un'intelligenza come principii dell'universo. D'onde dedurre che questa intelligenza e questa saggezza sono *infinite* e *creatrici*? Pare che non si possa sorpassare un Dio architetto e ordinatore del mondo; e come questo non è esente da imperfezioni, quello, dal cauto suo, non si mostra onnipotente ed assoluto. La prova è per lo meno incompleta, insufficiente; presuppone che il mondo abbia un autore distinto

da sè, e non può servir che a provare l'intelligenza e la saggezza di questo autore fors'anche la sua unicità, senza d'altronde poter giungere a stabilirne la perfezione. Ora, come dimostrare che c'è un autore del mondo? Qui, in realtà, è tutta la questione. E su questo punto la prova delle cause finali si rimette alla prova della necessità. Inoltre, come dimostrare che l'autore intelligente e saggio lo è pienamente e perfettamente? Bisogna dedurlo dalla sua necessità: d'onde un ricorso inevitabile all'argomento ontologico. Così la prova delle cause finali è come schiacciata fra due altre. Di queste, d'altra parte — lo abbiamo visto per la prima, lo vedremo per la seconda — nessuno giunge a stabilire la premessa richiesta, cioè la trasparenza di Dio rispetto al mondo o la concretizzazione del divino in una persona.

E non è tutto. La nostra prova dovrebbe essere ribadita dalla scienza, ne è invece più tosto indebolita. In realtà la scienza, per quanto calorosamente si brontoli, rimane sfavorevole alle cause finali che in nessun posto scorge con evidenza e delle quali non comprende l'azione mentre non se ne serve affatto. Ammettiamo tuttavia la finalità. È *intenzionale*? Tutto è qui. Ora, quello che presuppone l'argomento

è una finalità *esterna*, che è a dire una disposizione industriosa che si esercita dal di fuori, un congegno di ruote distinte che preesisterebbero al loro ingranaggio; e quello che la critica — se non la scienza — afferma, è una finalità *interna*, cioè una correlazione di parti fra loro, una solidarietà organica così stretta e così fondamentale che ogni parte racchiude tutte le altre, al punto che porre il primato del tutto sulle parti è una condizione *a priori* del pensiero. Di fatto, a voler scorgere dappertutto dove c'è dell'ordine un piano premeditato e i segni di un disegno, c'è dell'antropomorfismo. È un pregiudicare la soluzione di un problema dal modo di enunciarlo. Se il mondo non esiste ai nostri occhi se in quanto è pensabile e se non è pensabile per noi se non in quanto è uno, l'armonia che vi si scopre non servirebbe a scoprire una prova di Dio distinta dalla prova *a contingentia*. Dunque, tutto ciò che l'argomento delle cause finali aggiunge a questa — posto che vi aggiunga realmente qualche cosa — è che la necessità immanente al mondo deve essere concepita come una ragione immanente.

Posso aggiungere ancora qualche cosa? La nostra prova implica non so quale nozione giu-

ridica delle leggi naturali: che è quanto la critica delle scienze appunto permette meno di accettare. Per attribuire, in conclusione, ad un legislatore divino delle leggi che regolano i fenomeni, bisogna cominciare con l'ammettere che queste leggi emanino da puri decreti arbitrari, e che siano state imposte alle cose da una decisione libera. Ci sono, certo, in realtà, delle leggi che sono tali, almeno in una certa misura (11): sono le leggi divenute poi definizioni convenzionali. Ma il legislatore, allora, è lo spirito umano. In linea generale, per quanto il determinismo scientifico è opera dello spirito, si presenta come il prodotto di un'arte; ma l'artista immediato non è Dio, dimodochè eccoci ricondotti ad un'altra prova. Quanto alle leggi che traducono delle modalità veramente reali, — nella misura in cui la scienza ne stabilisce di questo genere, — non sono avventizie rispetto alla natura delle cose, anzi ne derivano, o più tosto la costituiscono. Le cose non possono dunque essere senza ubbidire loro, dimodochè l'ordine osservato non è un *adattamento*, segno di un'*arte*: ed eccoci ritornati alla prova *a contingentia*.

(11) Vedere la memoria che ho pubblicato nella *Bibliotheque du Congrès international de Philosophie*, Parigi, 1900.

Da un altro lato l'argomento delle cause finali postula una analogia fra la nostra azione e quella della natura, fra le nostre opere e le sue. Non troviamo forse che noi stessi agiamo nell'incoscienza, nella vita istintiva e spontanea, con molto più d'arte, potenza e sicurezza, che con la ragione cosciente e riflessa? L'analogia supposta si volge dunque contro l'argomento. Questo esigerebbe, per concludere, un primato della coscienza chiara: che non è affatto quanto suggerisce l'osservazione dei fatti. Affermarlo, è ricorrere implicitamente alla prova dei gradi della perfezione di cui parlerò or ora.

Infine l'argomento delle cause finali implica e presuppone l'avvicinamento dell'universo a un *lavoro* meditato rilevante l'esistenza di un *artefice*. Che è a dire che si riguarda l'ordine che vi regna come aggiunto di poi così come una forma ed una materia preesistente, e che si ritiene quest'ordine come un complesso di ruote distinte, di parti raccolte, di cui l'esistenza individuale non si confonderebbe con l'adattamento reciproco. Sempre il pregiudizio antropomorfico! Sempre il postulato dello spezzettamento! Prendiamo la formula di S. Tommaso: *Ea quae non habent cognitionem non tendunt in finem, nisi directa ab aliquo co-*

gnoscente et intelligente, sicut sagitta a sagittante. Come vi si scorge bene l'idolo del governo dal di fuori! Il trascendente distinto è posto di primo acchito in modo di postulato surretizio. E si cerca di evitare questa petizione di principio, l'argomento non prova più che una ragione immanente, che non è il vero Dio.

In linea generale, si può formulare una obbiezione che vale uniformemente contro tutti gli argomenti cosmologici. La critica della percezione e la critica della scienza sfociano ad una teoria idealistica della materia. Il pensiero, l'attività creatrice dello spirito appaiono allora come l'autore e il legislatore che si sogna. E in particolar modo, l'armonia che si trova nel mondo spezzettato del senso comune non è altro che un'espressione, nel linguaggio dello spezzettamento, di quel grande principio d'immanenza in virtù del quale il pensiero si ritrova per tutto e sempre tutto intiero, e si implica esso stesso compiutamente in tutti i suoi gradi e momenti.

Prima di abbandonare l'argomento delle cause finali, citerò ancora una forma che gli è stata data sovente. Non che sia migliore della

precedente: anzi... Ma la sua esagerazione stessa è significativa.

Apriamo il *Trattato dell'esistenza di Dio* di Fénelon. « Tutta la natura mostra l'arte infinita del suo autore. Quando parlo di un'arte, voglio dire un insieme di mezzi scelti apposta per raggiungere un fine preciso: è un ordine, un aggiustamento, un lavoro, un disegno seguito. Il caso, invece, è una causa cieca e necessaria, che non prepara, che non aggiusta, che non sceglie nulla, e che non ha nè volontà nè intelligenza. Ora io sostengo che l'universo ha il carattere di una causa infinitamente potente e industriosa; e che il caso — che è quanto dire il concorso cieco e fortuito di cause necessarie e prive di nozione — non può aver formato questo tutto. E quì è bene ricordare i paragoni celebri degli antichi. Chi crederà che l'Iliade di Omero, questo poema così perfetto, non sia stato composto dallo sforzo di genio di un grande poeta, e che, essendo stati gettati confusamente i caratteri dell'alfabeto, un colpo puramente causale, come quando si gettano i dadi, abbia raccolto tutte le lettere, precisamente nella collocazione necessaria per descrivere in versi pieni d'armonia e di varietà tanti avvenimenti, per collegarli e connetterli così bene tutti insieme,

per dipingere ogni oggetto con quanto ha di più grazioso, di più nobile e di più commovente, infine per far parlare ogni persona secondo il suo carattere, in modo così ingenuo e appassionato? Si ragioni e si sottilizzi finchè si vuole, non si persuaderà mai un uomo sensato che l'Iliade non hà altro autore che il caso... Perchè dunque quest'uomo sensato crederebbe nell'Universo, senza dubbio ancora più meraviglioso dell'Iliade, quello che il buon senso non gli permetterà mai di credere di questo poema? ».

Si vedono qui appieno, come ingrandite, tutte le difficoltà: postulato dell'analogia antropomorfica, postulato di un autore distinto e separato, postulato della finalità esterna intenzionale, postulato dello spezzettamento, degli atomi preesistenti. A rigore, l'argomento prova, una volta ammessa l'esistenza di un autore trascendente, che quest'autore non può essere il caso. Ma nessuno lo pretende. L'argomento di Fénelon poi è fallace, perchè vi è una terza alternativa non esáminata, e cioè l'ipotesi di una ragione immanente.

Per scartare quest'ipotesi, alla quale siamo ricondotti sempre, un ultimo argomento si presenta, la prova dei gradi della perfezione, che d'altronde presuppongono anche gli altri argo-

menti cosmologici. Proviamo molta fatica a concepire il divenire puro; sentiamo il bisogno di porre un primato dell'atto, di affermare a titolo di fonte necessaria una pienezza attuale. Istintivamente opponiamo l'essere al divenire e vediamo in esso una degradazione mobile dell'essere immobile. La nuova prova cerca di soddisfare queste esigenze del pensiero, si propone di far prendere corpo a queste tendenze.

Ed eccola, nella sua sostanza. Ogni classificazione di grado implica un riferimento ad un insieme compiuto. *Più* e *meno* non si possono dire in ogni genere che per rapporto a un *maximum* che è la *perfezione* nel genere considerato. Ora nel mondo c'è più o meno verità, più o meno bellezza, più o meno bontà, più o meno nobiltà, etc. D'onde, esistenza necessaria del perfetto in ogni genere: condizione richiesta perchè sia possibile definire e graduare la serie ascendente delle perfezioni osservabili. Derivano da quella cima che ne costituisce la ragion d'essere. E questo insieme compiuto è per ciò appunto, dice S. Tommaso, *maximum ens*.

Tale è, sostanzialmente, il ragionamento. Vediamo ora quali difficoltà sollevi:

1° — Nulla impedisce, sembra, che si applichi lo stesso processo d'inferenza al *più* e

meno di lunghezza o di sonorità, per esempio. E non è questa una confutazione colla riduzione dell'argomento all'assurdo? So bene che S. Tommaso generalizza infatti così: *magis calidum est, quod magis appropinquat maxime calido.* Ma veramente non possiamo più pensare a questo modo. Concepire i gradi di essere o di qualità come partecipazioni ineguali ad un'essenza tipica: nessuno oggi saprebbe dare ancora vero e proprio valore reale all'analisi concettuale, che è una specie di ontologia grammaticale.

2° — La nozione del più o del meno nell'ordine delle realtà spirituali è qualche cosa di molto oscuro e molto vago. Il Bergson ne ha dato una critica decisiva. *Più* e *meno* infatti presuppongono rapporto spaziale di contenente a contenuto. La base stessa del nostro ragionamento sembra dunque press'a poco imprecisabile.

3° — Nulla prova, in ogni caso, che questo *maximum* preteso sia realizzato, individualizzato in un Essere. Non c'è forse quì una vera e propria petizione di principio?

Insisterò un momento su quest'ultimo punto. Si vuole che ci sia nella causa almeno tutto quanto c'è nell'effetto. Perchè? perchè

si spezzetta e si deduce. L'evidenza dell'assioma dipende dunque da questo: che da una parte ci si rappresenta una causa esteriore e separata, dall'altra si attribuisce ai processi dell'analisi deduttiva una portata ontologica. Senza dubbio, se la deduzione riproduce la genesi stessa dell'essere e se lo spezzettamento ne esprime la vera struttura, l'assioma in causa si impone Ma dal fatto che il linguaggio spezzetta e calcola e che ritrae deduttivamente da un concetto solo ciò che questo contiene, che cosa concludere, riguardo all'Essere in sè?

Affermare il primato dell'atto significa ancora sottintendere gli stessi postulati. Se la causalità non è che il rovesciare qualche cosa di pieno in un vuoto, comunicare ad un termine recettivo ciò che possiede un altro termine (opera, insomma, antropomorfica di un agente); allora, sia! Ma che valore hanno questi idoli dell'immaginazione pratica? Perchè non identificare semplicemente l'essere col divenire? Non vi sarebbero serie numeriche, scale di termini distinti realizzanti ciascuno staticamente un grado di perfezione; vi sarebbero più tosto continuità mobili, progressi dinamici, spettri e sfumature graduate continuamente rimovantesi; e la perfezione si presenterebbe come un senso di

genesi, non come un punto di arrivo o una fonte prima. Non dimentichiamo che la parola *limite* si può accettare in due significati: può designare un elemento ultimo suscettibile di essere definito direttamente in sè stesso e al quale si avvicina gradatamente uno variabile, ma può anche designare in una serie un carattere interno di convergenza, una qualità di progressione, senza che esista alcun termine ultimo definibile a tutta prima (12).

Comunque sia, l'argomento di cui ci occupiamo presuppone e postula perfezione concepita come pienezza compiuta sia la suprema ragion d'essere. E qui è un ricorso implicito all'argomento ontologico. Per evitarlo, si può sostenere, è vero, che l'esperienza progressiva del pensiero mostra la sola spiegazione vera e profonda, la sola avente portata metafisica, orientata necessariamente dall'inferiore verso il superiore. Ma non è troppo vago? Resta da precisare la nozione stessa di *superiore*. Che cosa si deve riguardare come tale? Nulla prova che sia impossibile concepire dei concreti superindividuali, che non sia lecito per esempio

(12) Le matematiche stesse conoscono i due significati del termine *limite*, e ne utilizzano con maggior frutto il secondo.

ritenere una ragione immanente come forma di realtà più alta che un'intelligenza individualizzata. In ogni ipotesi, poichè l'esperienza del pensiero rimane sempre in divenire, il nostro argomento non sarebbe, nella migliore posizione delle cose, che un atto di fede col valore assoluto di un metodo. Per giungere ad una dimostrazione propriamente detta, è inevitabile ricorrere all'argomento ontologico. Bisogna dunque considerare finalmente questo, poichè tutti gli altri ne dipendono. Ma prima sarà utile cercare fino a qual punto la considerazione del mondo morale possa fornire dati nuovi.

(1) completamente analogo alla differenza "ragione mezzo" e "ragione in sè" che ho citato ultimamente!

PROVE TRATTE DAL MONDO MORALE

Fedeli al nostro metodo di trattazione orientato dal meno profondo al più profondo, cominciamo col considerare ciò che c'è, per così dire, di più fisico nel morale, di più esteriore nell'interiore.

In realtà, ognuno di noi crede in Dio anzitutto perchè gli è stato insegnato. È una affermazione, una testimonianza che l'inclinano alla fede, anche prima che sia capace di riflettere e di criticare questa fede. E molti, sembra, non sorpassano mai questo stadio, così che si è tentata la giustificazione per mezzo di una prova detta prova storica o prova del consenso universale.

Non la cito che per ricordarla e non ho intenzione di intrattenermici.

Ammettiamo il fatto senza discussione; ammettiamo che tutti gli uomini abbiano creduto

sempre in Dio; ammettiamo con de Quatrefages che l'ateismo non sia mai esistito, che allo « stato normale »; ammettiamo anchè che la fede in Dio non stia affatto diminuendo oggi fra coloro che la potrebbero affermare con più autorità e importanza. Ma che cosa prova questo fatto e che cosa vale questa affermazione? Tutto il problema sta nell'interpretarli, sta nel definirne il significato e la portata.

Si vuole atterrire l'ateo col mettergli in evidenza il suo isolamento. Gli si dichiara: « L'ateismo costituisce un'anomalia, ed è l'anomalia più profonda che possa esistere perchè cancella atrofizzandolo e dimenticandolo un carattere di regno. Bisogna dire che l'ateismo, così nel senso dei naturalisti come in quello dei moralisti è una mostruosità. Non so come si possa andar fieri d'uno stato intellettuale che la scienza classifica definitivamente fra i fenomeni teratologici » ([13]). Tutto questo non è che retorica. Voi pretendete che la natura non saprebbe perpetuamente e universalmente ingannarsi e mentire. Lo concediamo, per quanto un principio come questo poggi in fondo sull'ipotesi di un Dio saggio e provvidente, autore della

([13]) A. de Margerie, *Théodicée*, cap. III.

natura. Ma la critica del senso comune stabilisce in ogni caso che la natura è essenzialmente utilitaria, che il suo lavoro spontaneo deforma il vero in vista di un adattamento pratico: e innumerevoli esempi dimostrano che gli errori transitoriamente universali sono possibilissimi. Che cosa ci insegna dunque la natura sulla specie di fedi in Dio?

Volgendosi ad un'altra parte, si potrà dire con Lacordaire:

« Dio si è rivelato a noi come si rivelano tutti gli esseri: con la sua azione. Se Dio non avesse agito sulla terra e non vi agisse ancora continuamente, nessuno crederebbe in lui, qualsiasi dimostrazione ne dessero la metafisica e l'eloquenza. L'umanità crede in Dio perchè lo vede agire ». Ci si baserebbe insomma sulla pretesa evidenza del governo provvidenziale del mondo; sarebbe un voler indurre dai fatti l'esistenza di una rivelazione primitiva di cui l'affermazione storica non sarebbe che l'eco. Ora questa evidenza non esiste: o più tosto la può scorgere solo chi crede già in Dio; ma anche per costui, una percezione sifatta resta sempre d'ordine mistico. D'altra parte non ho bisogno d'insistere sull'accoglienza che farebbe uno storico moderno alla pretesa di trarre dai

documenti una prova qualunque in favore della rivelazione divina. Urtiamo qui — e non c'è possibilità di scappatoia — nel circolo vizioso del fideismo: « Dio non è che un personaggio della Storia o un elemento del mondo fisico » (14).

Osserviamo d'altra parte che non si tratta quì di un fatto sensibile da percepirsi; si reca invece testimonianza di una fede. Ora una attestazione storica può valere forse in favore di un fatto sensibile, ma non in favore di una credenza. In quest'ultimo caso, tutto dipende da ciò che ha suscitato la fede negli uomini dei quali, attraverso i secoli, ci giunge l'affermazione. Ma, in quanto a ciò che concerne la nozione di Dio, l'origine di essa si perde nell'oscurità della più lontana notte preistorica. Da quali fatti empirici è scaturita? Che cosa rivela? Come si è formata? Impossibile rispondere con sicurezza a tali domande: d'onde un'incertezza profonda sul valore della credenza attuale. Astraete da tutto quanto v'è di fittizio e di superstizioso per non ritenere che il nucleo fondamentale intorno a cui esiste accordo: che cosa resta, se non l'idea di un non so che

(14) Loisy - *Autour d'un petit livre,* p. 10.

trascendente l'uomo, e nulla più? e chi sa se Dio non è se non la personificazione mitologica del divino immanente?

Comunque sia, la prova per testimonianze non può più agire su noi, nè raggiungerci, nè toccarci, salvochè proviamo noi stessi per conto nostro i medesimi bisogni che ha suscitato negli altri uomini la fede in Dio, e non ci sentiamo così inseriti nel loro seguito. Senza questa condizione, il fatto del consentimento, per quanto lo si supponga con la più salda sicurezza, ci parlerebbe sempre un linguaggio ininteligibile, come succede, in realtà, alle persone prive di sentimento religioso. Data questa condizione, invece, il consenso universale acquista ai nostri occhi un valore, come testimonianza che le nostre intime tendenze non sono semplici particolarità, affatto soggettive ed individuali. Dobbiamo ora ascoltare nel cuore nostro l'eco dei sentimenti che abbiamo visto all'opera in seno all'umanità, la risonanza armonica delle inquietudini che la travagliano. Questa è la prova per le aspirazioni dell'anima umana.

Tutti sanno in che cosa consiste, e perciò ritengo inutile ricordarla a lungo. L'uomo è, secondo la parola del poeta:

Borné dans sa nature, infini dans ses voeux

C'è in lui un desiderio incoercibile di felicità, di giustizia, di luce, d'amore, che tutta la natura non saprebbe appagare. In un certo senso, l'uomo vuole più di quanto il suo cuore non possa contenere o il suo spirito sognare; vuole estendersi al di là di ogni limite assegnabile. Sopratutto dopo il cristianesimo,

Une immense espérance a traversé la terre,
Malgré nous vers le ciel il faut lever les yeux.

E oggi è divenuto ancor più necessario credere in Dio, oggi che abbiamo appreso ad amarlo per Gesù e in Gesù, — e non soltanto nell'annientamento dell'adorazione, ma nella tenerezza del cuore a cuore mistico: *irrequietum cor, donec requiescat in te!* Vogliamo una punizione futura per il male che trionfa quaggiù, una riparazione per le vittime innocenti, una ricompensa per la virtù celeste. Esigiamo istintivamente un compenso ai dolori e alle sofferenze immeritate e meritorie; qualche cosa che dia loro un senso e ne garantisca un'efficacia. Poichè nell'ordine presente non è realizzato nulla di tutto questo, abbiamo bisogno di un Dio giudice e rimuneratore; e non possiamo sopportare senza un senso di rivolta più forte di tutte le obbiezioni l'idea che i santi debbano provare una perpetua disillusione, e che sacrificio ed

eroismo non siano, in fin dei conti, che un inganno meschino. E abbiamo anche bisogno del Dio padre; ed è ancora per noi un colpo insopportabile l'idea soltanto che al di sopra di noi non ci sia nulla all'infuori del vuoto e del silenzio eterno, e che non ci sia nessuno al quale poter confidare le nostre miserie interiori e che le possa guarire, e nel quale poter trovare il perdono e la forza: Dio è per noi una necessità di vita. « Ogni marea mostra oltre le nubi un astro vincitore: sola, la marea ininterrotta delle anime palpiterebbe verso un cielo vuoto? » (15).

Elevazioni eloquenti! Ma la critica, fredda, non si lascia sedurre: anch'essa ha le sue aspirazioni e le sue esigenze che vogliono essere soddisfatte. E allora anch'essa fa sentire la sua voce di protesta.

Desiderio non è prova: sarebbe più tosto motivo di dubbio, per timore di illusione. Quando ci si augura una cosa con tale forza da volerla anche contro l'evidenza dei fatti, e quando la si vuole al punto di credersi incapaci di viverne senza, non si è buoni giudici della sua realtà. C'è, in tutto questo, qualche

---

(15) De Curel - *La nouvelle idole.*

cosa di più della psicologia di un atto di fede? Per scorgervi una *giustificazione* propriamente detta, e non una semplice *spiegazione*, bisogna cominciare con l'ammettere un primato del sentimento sulla ragione: postulato ben pericoloso, perchè, dovunque si guardi, non si scorge quali potrebbero esserne i limiti e le regole. D'onde proverrebbe il diritto del cuore a signoreggiare l'intelligenza? E in virtù di qual privilegio potrebbe l'uno imporre misteri all'altro? O almeno, una prova simile dovrebbe essere trattata con precauzioni: è necessario precisare anzitutto quali sono le aspirazioni che contano; la nostra prova, insomma, presuppone che prima di tutto si stabilisca una certa gerarchia fra le aspirazioni dell'anima umana. Ora, come stabilire questa gerarchia? E in nome di quale principio? Temiamo che, a questo riguardo, le premesse ordinarie non siano ispirate da una pre-credenza in Dio. L'argomento mantiene forse tutta la sua forza per quelli soltanto che già ne vivono la conclusione.

Del resto, anche ammettendo che ci siano nel cuore degli uomini aspirazioni così intense, da essere autorizzati a ritenerle il segno autentico di un'esigenza ontologica, non ne consegue affatto necessàriamente l'esistenza di un Es-

sere supremo con la funzione di garantirne l'appagamento. Perchè non ammette più tosto che sia il desiderio medesimo ad affaticarsi efficacemente nella realizzazione del suo oggetto? L'ordine attuale non è un sistema chiuso e definitivo in cui siano irrimediabili le miserie del presente. Questo mondo appare come un ideale in cammino, di cui siano immanenti le energie. Crediamo che soddisferà un giorno tutta la speranza che non è che in noi che l'eco del suo sforzo medesimo. Come e sotto quale forma? Questo è, senza dubbio, mistero. Ma Dio non è forse anche mistero?

La prova di cui ci occupiamo, come si vede, resta vaga e di portata incerta (16). Essa prova con sicurezza qualche cosa: ma forse non è Dio. Eppure, io credo che il germe di una prova decisiva sia proprio qui. Non è forse

---

(16) Si è tentato di ottenere una precisione più positiva, presentando la fede in Dio come necessaria dal punto di vista sociale. L'ateismo, si dice, genererebbe fatalmente disperazione e immoralità. Si pretende anche che un popolo è tanto più avanzato nella via del progresso quanto più alta è l'idea che esso ha di Dio. Che cosa valgono queste osservazioni? Anzitutto proverebbero soltanto che l'idea di Dio è socialmente utile, non che sia vera. Forse quest'idea, in fondo, non è che una forma imaginaria fittizia sotto la quale sono concepiti dalla massa certi principii direttivi della vita sociale. Per di più, non dimentichiamo

in ogni caso, in pratica, la prova generalmente determinante ed efficace, mentre le altre non sono che conferme posteriori o risposte a difficoltà, *espressioni* più tosto che *fondamenti* della fede? Se Dio è affermato in realtà, è proprio come necessità della vita spirituale, in un certo senso dunque come oggetto di un'esperienza *sui generis*, l'esperienza religiosa.

Ma credo anche che la prova classica dovrà subire delle trasformazioni per assumere tutto il suo valore e prendere tutta la sua forza. Bisognerà, indubbiamente, trasferirla. Quello che le nuoce è un poco il volere essere dimostrazione propriamente detta. A titolo di ragionamento transitivo, che cerchi di indurre da certi fatti psicologici e morali l'esistenza di Dio, essa si presta alle obbiezioni che ho riassunto. Come sarebbe più solido e più irrefutabile, se si giungesse a stabilire che i dati da cui parte, non

---

che il Cristianesimo nascente è parso ai Romani incompatibile con l'ordinamento sociale, perchè prendevano le condizioni particolari della Società che avevano realizzata per condizioni assolute di ogni Società. Vi sarebbe qui qualche cosa di analogo? D'altra parte si può sostenere che non perchè abbia una più alta idea di Dio un popolo realizza una forma superiore di civiltà, ma appunto perchè più civilizzato si forma di Dio un'idea più elevata e più pura. (1)

dico *implicano*, ma costituiscono l'affermazione (1) di Dio!

Comunque sia, aspettando che venga il momento opportuno di considerarla da questo punto di vista, ritorniamo alla sua forma tradizionale per cercare di renderla più perfetta e più convincente. Il nucleo dell'argomento è, qui, l'esigenza di certe aspirazioni. Ora, nell'anima umana, vi sono certe aspirazioni particolari che accusano un carattere specialmente imperativo. Mentre altre si limitano a *voler* essere soddisfatte, queste affermano che *devono* esserlo, e s'impongono come se avessero diritti assoluti. Sono le aspirazioni morali che bisogna dunque che consideriamo a parte.

Siamo così condotti alla prova morale propriamente detta che si può formulare in questi termini:

Dio è necessario per spiegare il sentimento dell'obbligazione, il carattere imperativo della legge morale, il comando assoluto del dovere. C'è infatti nell'uomo, quasi suo malgrado, in ogni caso senza essere propriamente sua, l'affermazione imperiosa e incondizionata di un *dover essere*, che si pone come un diritto sorpassante ogni fatto, che s'impone come superiore a tutte le sconfitte, a tutti gli scoraggiamenti, a

(1) sarebbe anche questa una esca... e arbitraria scelta sen... mentale.

tutti i rifiuti. A questa esigenza misteriosa si può senza dubbio non consentire, ma la si subisce lo stesso e ci se ne sente dominati fin nell'atto di rivolta con cui si tenta di sottrarsi. Dove ricercare, ora, l'origine di una simile coazione, se non in una autorità sovrana, esteriore al soggetto del quale vince forzatamente i desiderii e dal quale richiede sottomissione? La voce della coscienza morale sarebbe così una rivelazione di Dio legislatore.

Ma in nome di quale principio o di quale evidenza si è in diritto di affermare così categoricamente che il sentimento dell'obbligazione, che l'idea del dovere hanno un valore assoluto? Che cosa significa e che cosa vale questa pretesa di attribuire loro la qualifica di dati *a priori*? La loro complessità, la loro origine lontana, il relativismo che la storia mostra a loro riguardo autorizza molti dubbi e molte incertezze. C'è un'evoluzione della morale, una formazione progressiva dell'intuizione morale. Non ci rappresentiamo un codice eterno e astratto, dato una volta per tutte e sospeso nel vuoto al disopra dei cambiamenti umani. La moralità non è qualche cosa di fisso, di perfetto sin dall'origine: la si scopre, direi quasi la *si inventa* a poco a poco. Insomma, l'evidenza

morale, come l'evidenza intellettuale, è un perpetuo divenire. Tutto, in ciò, emerge dalla notte della preistoria, e tutto ancora ripiomba nell'indeterminatezza del futuro. Allora, quante esitazioni sono possibili! Perchè questo punto non sarebbe un'apparenza illusoria? un pregiudizio più o meno superstizioso? una sopravvivenza d'immaginazioni antiche? un effetto di lunga educazione atavica? una forma sotto cui si manifesterebbe e si esprimerebbe la conclusione di antiche esperienze oggi dimenticate? O forse, ancora, non ci sono, in fondo a tutto ciò, che esigenze razionali non ancora analizzate? o qualche cosa come il risultato di un lavoro celato dall'individuo e dalla razza, lavoro oscuro, il cui risultato soltanto emergerebbe al pieno meriggio della coscienza chiara? Per dire insomma fondatamente che l'imperativo morale emana da Dio, e provarlo così, bisogna essere ben sicuri che non deriva e non può derivare dalla natura o dalla società, dall'istinto vitale o dalla ragione: bisogna dunque almeno ammettere il suo valore incondizionato. Ora, come sapere se il suo carattere apparentemente incondizionato non è dovuto soltanto alla nostra ignoranza delle condizioni reali? osservate che, perchè si giunga a percepire

pienamente l'esistenza assoluta della legge morale è indispensabile una coltura morale: praticando quella e ubbidendo a questa, si giunge a vederla senza ombre; bisognerebbe dunque qui, in qualche modo, cominciare con l'ammettere nell'azione proprio ciò di cui si tratta dinanzi al pensiero. A rigore, vedo che riallacciando il dovere a un Dio previamente conosciuto, si riferisce per aggiudicargli quel carattere di assoluto statico e rigido che abbiamo or ora supposto; ma il cammino inverso sfugge, perchè il punto di partenza è insufficiente.

E c'è di più. Per concludere dalla legge morale ad un legislatore divino, bisogna anzitutto accettare di questa legge una concezione che si ispiri ad un antropomorfismo giuridico ben singolare. In realtà, l'argomento non prova, che se è impossibile giustificare il sentimento dell'obbligazione come fatto o come diritto per mezzo della storia o della ragione. Il bene si presenta allora come derivato da un puro decreto arbitrario, estrinseco all'uomo, che lo legherebbe dall'esterno, esercitando su di lui una specie di costrizione esteriore. Si può dunque ammettere una trascendenza radicale di questo genere, e non è contrario alla coscienza morale stessa concepire il bene come senza rapporti

con la ragione? Aggiungo che il Dio così rivelato non sarebbe, ad ogni modo, un Padrone, e non un Padre, ma un tiranno imaginato a simiglianza degli antichi despoti asiatici:

Sic volo, sic jubeo, sit pro ratione voluntas.

Un tale Dio, sarebbe Dio? No: noi gli saremmo diventati moralmente superiori.

Meglio varrebbe dunque insistere sul carattere razionale, benefico, liberatore della legge morale. Questa legge sarebbe considerata allora come segno di una provvidenza amante che regna su noi, che sa meglio di noi ciò di cui abbiamo bisogno, che prima e nella intimità più profonda penetra i voti segreti della nostra ragione. Così Dio si rivelerebbe non tanto come Autorità quanto più tosto come Bontà.

Ma, in queste condizioni, non basterebbe, per fondare la legge morale, una ragione immanente, che operi, anche a nostra insaputa, anticipatamente rispetto alla ragione chiara? Dio rimarrebbe sempre soltanto una spiegazione ipotetica di un solo fatto certo, senza escludere tante altre ipotesi tutte concepibili. Di più si scoprirebbe facilmente un postulato nascosto: che è a dire che finalmente dovrà trionfare la moralità, e il Sommo Bene realizzarsi per noi,

la virtù creare la felicità e condurre al pieno rasserenamento dell'essere. Non siamo dunque qui in presenza di una vera e propria dimostrazione ma di un *atto di fede*.

Ed è appunto questo atto di fede che Kant si è proposto di approfondire nella forma che ha dato all'argomento morale.

Procediamo con lui dall'imperativo categorico. Noi *dobbiamo* lavorare alla realizzazione del Sommo Bene: questo comando è assoluto, incondizionato. Ora il Sommo Bene consiste nella conciliazione armonica della moralità e della felicità, della virtù e del benessere. *Bisogna* che questa armonia sia possibile, che abbia sicurezza di avverarsi, poichè siamo obbligati a perseguirla. Ma nè questa sicurezza nè questa possibilità sono garantite dalla natura, non trovano in essa che condizioni sufficienti. D'onde l'affermazione di Dio come postulato della ragion pratica.

Basterà ricordare in due parole le difficoltà principali che solleva una simile concezione delle cose:

1° - D'onde scaturisce l'imperativo categorico? Sembra che lo si faccia cadere dal cielo, certo per assicurarci bene che vi ci farà risalire. Una semplice impressione di coscienza —

d'altronde contestabile, perchè in realtà la coscienza reale è più relativista di quello che non lo pretenda Kant — non basta per costituire all'assoluto il fondamento e il punto di partenza.

2° - Dio è condizione necessaria alla possibilità del Sommo Bene? E come allora la ragion partica avrebbe così il diritto d'imporre un mistero alla ragione speculativa? Kant stesso ha sentito la difficoltà. Che la moralità sia il fine supremo e la suprema legge dell'universo, che il divino progressivamente si realizzi con un mezzo qualsiasi: ecco, in fondo, tutto quanto si impone, senza che siamo costretti ad imaginare un re celeste. Forse l'affermazione di Dio non è che una mitologia antropomorfica dell'esigenza morale.

Infine, il punto debole della prova morale, sotto qualsiasi forma la si presenti, è di poggiare su ingiustificabili premesse *a priori*. Si riconosce loro per postulato un valore assoluto: ma in verità questo postulato è ispirato da una credenza anticipata in Dio.

Un assoluto, pura forma astratta e rigida, non è che un idolo dell'analisi concettuale. Ora, consideriamo il concreto; da un punto di vista statico, nell'istantaneo, tutto vi è relativo; ma

l'assoluto vero si definisce col dinamismo di questo stesso relativo. Così la fede in Dio non può essere che l'involucro della nostra esperienza morale compiuta, e non un postulato richiesto staticamente da essa.

In fin dei conti, nella prova che abbiamo esaminato or ora, si pone l'esigenza morale come un diritto primo, come un assoluto. Che cosa significa? È impossibile concepirla sotto forma di entità trascendente sospesa nel vuoto al di sopra dell'universo e totalmente separata dalla natura. Che tutto si spieghi finalmente con essa: ecco come si può pensare il suo primato. E questo riconduce a farcela ritenere l'indice di uno sforzo immanente orientato nel senso della perfezione crescente, mentre, a sua volta, si ritiene questo sforzo come costitutivo dell'essere: cioè si ammette un nesso necessario fra esistenza e perfezione. Allora, in realtà, si può forse conchiudere affermando Dio. Ma questo ci conduce alla terza classe di prove.

PROVE TRATTE DALLA RAGION PURA

Eccoci giunti finalmente all'argomento chiamato *ontologico* o *a priori*. Ha assunto parecchie forme, delle quali la più celebre, che è anche la prima in ordine di tempo, è quello che ideò S. Anselmo e che riprese Descartes. Ne passeremo in rassegna successivamente almeno le principali, cercando di far comprendere come nascono l'una dall'altra. Ma bisogna notare subito che le diverse prove così ottenute non differiscono veramente che per la forma: racchiudono un fondo comune, segnano momenti diversi di uno stesso progresso. La loro caratteristica è di presentare l'affermazione di Dio come un'esigenza interna, fondamentale, costitutiva del pensiero, di pretendere questa affermazione essenziale inerente al pensiero preso in sè stesso, indipendentemente dalla sua applicazione a questo o a quell'oggetto, implicata

necessariamente e indissolubilmente in ogni esercizio del pensiero, qualunque esso sia. Di qui una prova di singolare portata. Poichè non si può in nessun modo fare a meno del pensiero, quand'anche fosse in una dialettica orientata contro l'affermazione di Dio, una prova sì fatta sarebbe radicalmente irrefutabile, poichè lo sforzo stesso per attaccarla la porrebbe ancora e la conterrebbe. È dunque cosa molto importante vedere che cosa vale realmente, e se giunge a mantenere le sue promesse e a realizzare il suo programma.

Una seconda ragione che ci induce ad esaminare con cura minuziosa la prova ontologica è questa: che, quale più, quale meno, tutte le altre prove la presuppongono o vi si richiamano. Questa prova infatti tende a dimostrare come si ricongiungano, si accordino, si riallaccino le nozioni di esistenza necessaria e di perfezione assoluta. Le prove precedenti richiedono un nesso di questo genere, e d'altronde, abbandonate a sè stesse e alle proprie forze, finiscono a stabilirlo.

Infine la prova ontologica ha su tutte le altre il vantaggio di corrispondere strettamente alle conclusioni della critica idealistica, che costituisce, come si sa, l'anima della filosofia mo-

derna. Più lo spirito appare come realtà fondamentale e più anche l'argomento assume un valore eminente. Con essa giungiamo all'ultimo termine raggiunto dal movimento della riflessione, nel suo sforzo verso le profondità dell'essere.

Comunque, ecco in quali termini si presenta, sotto la sua prima forma, l'argomento ontologico. Tenta di stabilire *a priori* che le idee di esistenza e di perfezione sono inseparabili.

S. Anselmo, sin dall'inizio della sua argomentazione, cerca di porsi su un terreno comune al credente e all'ateo. Questo punto di partenza egli crede di trovarlo nel concetto medesimo di cui si tratta di ricercare se risponde ad una realtà oggettiva. Egli dice che anche colui che dubita dell'esistenza di Dio, ha realmente l'idea di Dio nel suo spirito. È una condizione pregiudiziale perchè il problema si possa porre. Ora, Dio è concepito come Essere perfetto, cioè come Essere realizzante la pienezza dell'essere, insomma come Essere che possiede tutte le perfezioni. Ma l'esistenza è una perfezione, intendo l'esistenza necessaria. Bisogna dunque che Dio esista: il concepirlo perfetto implica che Egli *sia*.

In altri termini non si può concepire Dio come essere perfetto senza concepirlo nello stesso tempo come esistente. O ancora: non si può ammettere che l'idea di Dio sia una semplice idea senza oggetto: che equivarrebbe a distruggere l'idea stessa. O infine: negare a Dio l'esistenza reale, è contraddire alla definizione stessa da cui si è dovuti partire per porre la questione.

A questo ragionamento si possono fare numerose obbiezioni: ne riassumerò le principali.

Anzitutto: si può concepire Dio? Si possiede effettivamente l'idea di Dio? È legittimo il concetto di Essere perfetto? Non racchiude in sè qualche contraddizione? Leibniz ha pur visto che bisogna cominciare con lo stabilire ciò. Ponendo le cose nel modo migliore, l'argomento di S. Anselmo prende la forma di un dilemma: o Dio esiste, o il concetto di Essere perfetto è contradditorio. Ebbene, chi impedisce di accettare questa seconda alternativa?

È impossibile limitarsi ad una semplice impressione di evidenza. Anche in materie molto meno astruse, in matematica, per esempio, si sa quanto facilmente tali impressioni possano essere ingannevoli. La contraddizione o la non-contraddizione non sono cose che si possono scorgere con una sola occhiata. E per di più,

in ogni caso, l'impressione d'evidenza non esiste affatto per noi, oggi. Una perfezione, la somma di parecchie perfezioni, la pienezza compiuta della perfezione: veramente, tutto questo non ci pare molto preciso. C'è qui qualche cosa di più che un giuoco ideologico?

Abitualmente, per stabilire la legittimità di un concetto, si invocano l'esperienza o l'analisi. Il primo metodo non si adatta qui, perchè da una parte Dio non è oggetto di constatazione sensibile, e d'altronde si tratta qui di conchiudere invece con la possibilità dell'esistenza. Resta dunque l'analisi. Ma per essere convincente bisogna che sia esauriente, che risolva integralmente l'idea in elementi semplici. Ora, l'idea della perfezione infinita non ha forse come proprio carattere quello di poter essere esaurita da un'analisi?

Si dirà forse che, per un caso unico, ciò che rende l'analisi impossibile nella specie la rende nello stesso tempo inutile; perchè il perfetto non è un composto numerico di elementi, ma è *semplice*. Frattanto, poichè il concetto di pienezza compiuta è quello di un'infinita ricchezza, come paragonarlo a una specie di atomo logico, a una di quelle forme elementari

a cui la povertà del contenuto garantisce già prima la non-contraddizione interna?

Meglio varrebbe ricercare nella ricchezza stessa gli elementi per concludere l'impossibilità radicale di una contraddizione: ed è quanto in realtà tentano i Cartesiani quando dichiarano che l'idea di perfezione infinita rigetta ogni limite, dunque ~~non~~ racchiude ~~nessuna~~ contraddizione; insomma per definizione medesima, appare « positiva ».

Ma, oltrechè ciò è veramente ben vago, possiamo noi concepire qualche cosa che sia affermazione pura, pura positività? Che così sia l'attività creatrice del pensiero presa in sè stessa, nel suo dinamismo, nel suo progresso vitale, lo concederò. All'incontro, nessun concetto determinato offre questo carattere. C'è di più: si possono scoprire qui altri postulati sottintesi. Ne citerò due.

Osserviamo che si tratta qui di stabilire non soltanto una possibilità di concezione, ma una possibilità d'essere: non una possibilità puramente ideale, ma una possibilità reale. Per il che basta l'affermatività, la positività della nozione: che è quanto vogliono far comprendere i due postulati di cui ho parlato.

Il primo si riferisce all'interposizione di un termine intermediario fra l'idea di un oggetto e l'esistenza di quest'oggetto: che è a dire l'entità che si chiama *essenza* e che si pone a titolo di sustrato intelligibile dietro l'idea, come punto d'appoggio, fondamento e radice della sua intelligibilità. A una vera idea corrisponde un'essenza; e l'essenza costituisce ontologicamente la possibilità dell'oggetto. L'essenza d'altronde è già una specie di realtà per sè stessa; la possibilità che essa fonda è tendenza attiva all'esistenza, sforzo verso l'esistenza: insomma, c'è qui, per così dire, una *forza d'esistere*.

È inutile spiegare a lungo come oggi ci siamo allontanati da una tale ontologia. La critica moderna ha demolito irrimediabilmente questo procedimento, il cui valore è puramente dialettico. Ma non è tutto qui. Bisogna ancora conoscere il segno dal quale dedurre che un'idea è vera, che risponde ad una essenza. E qui interviene il secondo postulato.

Leibniz ammette implicitamente che la non-contraddizione logica sia un segno sufficiente di possibilità reale. Egli pone dunque insomma: 1°) che la logica è la misura della verità; 2°) che la verità è la misura dell'essere; due postulati divenuti per noi egualmente inaccettabili.

Descartes fa dipendere la sua prova dall'idea dell'infinito, che considera con ragione come un momento essenziale dell'intero argomento ontologico. Ai suoi occhi l'idea d'infinito rappresenta un'essenza vera, perchè è tale che noi non potremmo nè riceverla dal di fuori per mezzo dell'esperienza, nè costruirla nel nostro interno per astrazione e composizione. Esaminerò fra poco in dettaglio questo ragionamento. Ma notiamo sin d'ora per quale ragione l'idea d'infinito non pare suscettibile di essere acquisita: che la sua affermatività pura la rende prima rispetto ad ogni altra idea. Visione molto profonda e molto giusta senza dubbio, ma che va più lontano che non si sarebbe voluto: così lontano che non fornisce più la base richiesta dall'argomento di S. Alfonso, perchè c'è una cosa sola che sia affermazione pura e che precede necessariamente ogni idea: l'attività creatrice, il divenire dinamico del pensiero, insomma quello che altrove ho chiamato il *pensiero-azione* (17).

Giunti qui, noi ci troviamo dinanzi a una premessa incommensurabile col sillogismo di

---

(17) *Bulletin de la Société Française de philosophie,* seduta del 25 febbraio 1904.

S. Anselmo. Forse cogliamo ancora il divino immanente, ma non cogliamo più Dio: perchè forse abbiamo giustificato l'idea di perfezione, ma non quella di Essere perfetto.

Bisogna del resto confessare che quest'ultima solleva terribili difficoltà. Chissà se le determinazioni aggiunte che la distinguono dalla prima, non la rendano precisamente incoerente? Certamente con un'osservazione di questo genere avrebbe risposto S. Anselmo a Gannilone a proposito delle Isole Fortunate. Di fatto, l'infinità, la perfezione, appaiono difficilmente conciliabili con l'idea di un Essere in qualche modo individuale. Pare che si pongano qui condizioni incompatibili: si riuniscono attributi che sembrano escludersi. E le difficoltà, che sin dal suo punto di partenza solleva così l'argomento di S. Anselmo, sono accresciute ancora dal fatto che, a giudizio stesso di coloro che l'affermano, il vero Dio è radicalmente indefinibile, trascende ogni concetto, talchè nulla in maniera assoluta si può dire della creazione e di Lui.

Comunque sia, passiamo oltre, e ammettiamo che siavi il concetto di Essere perfetto in condizioni tali da permettere un'analisi deduttiva. Resta a sapere se l'analisi può raggiun-

gere qui il fine propostosi. L'esistenza è contenuta nell'essenza dell'Essere perfetto? Allora, ponendo questa, avete nello stesso tempo posto quella. Il vostro ragionamento non è che una tautologia: implica petizione di principio. Per evitare questa conseguenza la sola via è quella aperta dalla critica di Kant. Bisogna rinunziare a raggiungere ogni legame d'identità, ogni nesso analitico fra l'essere e il perfetto. La perfezione non è nel fatto bruto di esistere, ma nella qualità dell'essenza: *non esse, sed bene esse perfectio est*, diceva già Leibniz. In altri termini, l'esistenza non è una perfezione che si possa porre accanto ad altre perfezioni e che vi si lasci aggiungere: non s'arricchisce per l'essenza ma l'attua, semplicemente (18). Allora, che cosa diviene l'argomento di S. Anselmo e di Descartes? Se il legame fra l'esistenza necessaria e la perfezione dell'essere è un legame sintetico, non potrebbe essere oggetto di una dimostrazione propriamente detta. Qualche cosa di più del sillogismo formale e del ragionamento transitivo, ma — e Descartes lo ha presentito —

---

(18) Senza di che, dice Kant, l'idea, che non coglie che l'essenza anteriore all'esistenza, non potrebbe mai essere vera, essere conforme all'oggetto.

qualche cosa di analogo all'evidenza del *Cogito*. La perfezione, dice Bossuet, si presenta come un diritto all'esistenza; e l'Essere perfetto esiste, perchè merita infinitamente di esistere. Da questo punto di vista, il vero problema non è: « Perchè Dio è? », ma più tosto: « Perchè Dio non sarebbe? ». Insomma, perchè l'imperfetto potrebbe essere, e il perfetto no? Ecco, in fin dei conti, a che cosa si ridurrebbe l'argomento ontologico: a una sintesi *a priori*, scorta in luce immediata, come intuitivamente.

Non occorre dire che questa sintesi non parrà nè evidente nè necessaria a tutti. L'idea di una sintesi *a priori* ripugna sempre: rassomiglia troppo ad un postulato. Ma c'è anche di più. Si esce, qui, dall'ordine puramente ideale? Si è provato, in complesso, che l'idea del perfetto s'impone alla ragione, che è inerente all'atto stesso di pensare; e qui c'è differenza dal caso del *Cogito*. Così, l'esistenza del perfetto sembra essere soltanto una forma d'esistenza sottoposta a condizioni, facoltativa: « Posto e formato da me il concetto di perfetto, bisogna (per un'esigenza interna del mio pensiero) che io gli attribuisca concettualmente l'esistenza reale ». C'è qui qualche cosa di più che un'esistenza ipotetica e soggettiva? Per togliere il

primo dubbio, resterebbe a stabilire che l'idea di perfezione è immanente ad ogni esercizio del pensiero, a meno che questa idea sia in noi per sua propria forza, senza che la dobbiamo porre. Vedremo presto come la prova per l'idea di infinito cerchi di compiere questa funzione. Quanto al secondo dubbio, non si toglie che con un ritorno all'ontologia Cartesiana, se si ammette che sotto il nome di essenza il pensiero colga una reale tendenza verso l'essere effettivo e che nulla può fare ostacolo a questa tendenza in un'essenza che nulla limita o condiziona. E allora conchiudiamo con un *atto di fede* della ragione in sè stessa, nel suo valore e nella sua portata, quali oggettivi.

Ma sorvoliamo, infine, su tutto questo. Rimane un'ultima obbiezione. Quand'anche l'idea di perfezione fosse essenziale e inerente al pensiero umano, almeno non si potrebbe dire altrettanto dell'idea di *un Essereperfetto*. Concepire il perfetto sotto forma di individuo separato, di persona particolare, non è contraddittorio? Sembra dunque che ancora qui non si provi il vero Dio che a condizione di porre un postulato che equivale a una petizione di principio.

Si urterà sempre contro lo stesso ostacolo, finchè si vorrà trovare il necessario in un concetto definito, in un oggetto o in un elemento de pensiero. Questo infatti gli apparirà sempre anteriore e superiore, come l'artista alla sua opera. Ma vediamo se, non si riuscirebbe a girare la difficoltà considerando i prodotti del pensiero nel loro complesso globale. Sarà la celebre prova delle verità eterne.

Ci sono, dice Bossuet, delle verità eterne e necessarie. Vedo molto chiaramente che queste verità sussistono indipendentemente da ogni conoscenza intellettiva che io ne possa aver avuto o altri possa averne. Non sono perchè io le percepisco, ma le percepisco perchè sono. La loro esistenza domina il mondo fenomenico. Sono dunque obbligato a confessare un Essere un'Intelligenza, in cui la verità è eternamente sussistente e sempre intesa, insomma un Pensiero supremo cioè la Verità che si conosce perfettamente da sè.

Si potrebbe aggiungere che una verità qualsiasi, anche ipotetica o condizionata, ha sempre in sè e racchiude qualche cosa di necessario, d'onde procede il legame fra conseguenza e premessa; che il tessuto della verità di ogni ordine presuppone un fondo di necessità sog-

giacente, d'onde emana l'esigenza logica. E bisogna pure, si concluderebbe, che questa necessità ideale abbia un appoggio reale, che risieda in una Ragione necessaria attualmente reale.

Inutile certamente insistere sullo stretto rapporto che lega questo argomento con la prova dei gradi di perfezione, che abbiamo criticato prima. Qui ancora si pone, come un assieme *a priori*, il primato dell'atto. Insomma si fa dipendere ogni intelligibilità da un intelletto supremo. Comprendere è unificare, non è pensabile che l'unità; e si vuole che l'unità in divenire, l'unità potenziale di sapere abbia il suo principio, il suo fondamento, la sua radice nell'unità attuale di un'intuizione totale.

Sempre il postulato della trascendenza fatta realtà!

Solo con una vera e propria petizione di principio si pone la necessità del pensiero sotto forma di un essere pensante necessario. Perchè un essere esteriore al pensiero medesimo gli sarebbe indispensabile? E del resto come questo essere esteriore compierebbe dal di fuori la funzione che gli si assegna? Non c'è forse persino una specie di contraddizione a pretendere di voler fondare ontologicamente l'u-

nità sul dualismo irriducibile di un Dio trascendente rispetto al pensiero, allo spirito? Sembrerebbe invece che il principio di unità esiga che il pensiero non sia sottoposto che a condizioni interiori.

Si pone, come condizione *a priori* della conoscenza, che il dato debba essere in sè stesso *unificablie*; e questo dato mostra poi che non può essere tale se non è *unificato* prima in un intelletto divino (19). Qui, insomma, si vorrebbe porre l'unità a malgrado delle premesse medesime da cui si è partiti. Perchè si comincia con l'affermare implicitamente un'opposizione radicale fra l'essere e il pensiero. Tutto il nostro argomento presuppone un postulato di questo genere, e cade appena ci si conforma alle esigenze della critica idealistica (20).

Ma, senza ritornare ad una discussione già fatta, limitiamoci a qualche osservazione.

Vi sono *delle* verità eterne e necessarie? È lecito dubitare. Pare infatti chè ogni verità particolare, ogni verità distintamente formulabile

---

(19) Lo spezzettamento determina così la necessità di una *armonia prestabilita.*

(20) Rinvio in particolar modo su questo punto a ciò che ho detto nel *Bulletin de la Societé Française de philosophie,* seduta del 25 febbraio 1909.

sia relativa, contingente. Non si riporta mai che a certe attitudini o a certi punti di vista dello spirito. Presuppone sempre delle condizioni, dei postulati.

Non comprendo dunque ciò che Bossuet dice che si scorge così chiaramente. Le sole verità che mi pare possano essere chiamate necessarie mi paiono puramente formali, e la loro necessità permane assoluta in quanto e finchè rimangono forme vuote. Allora come sapere se non esprimono soltanto la struttura dello spirito?

Ma, si dirà, perchè lo spirito è fatto in questo modo più tosto che in un altro? Problema illusorio. Si ha l'aria di sottintendere che lo spirito sia « qualche cosa » all'infuori delle forme che lo definiscono, che lo costituiscono, che queste determinazioni gli siano state aggiunte estrinsecamente. Sia lontano da noi un simile materialismo! Se le forme s'impongono *a priori* al pensiero con una necessità statica, poco importa che questa necessità sia d'origine soggettiva o oggettiva; non se ne può concepire l'origine, più di quanto non si possa concepire quella del pensiero, non si può metterla in questione più di quanto non si possa mettere in questione il pensiero, poichè in una simile cir-

costanza l'enunciato del problema conterrebbe già la risposta, porrebbe prima l'oggetto in causa.

A dire il vero, le forme non hanno questo carattere assoluto di necessità rigida e statica: non s'incarnano in proposizioni incondizionate. O più tosto non assumono una determinazione precisa e rigorosa che relativamente a certe attitudini contingenti prese anticipatamente [21] dallo spirito, in seno alle quali esse costituiscono come un'eco delle sue profonde tendenze dinamiche. Il pensiero, per esempio, non consiste nell'applicazione d'una forma d'unità preesistente, che sarebbe data prima, fatta una volta per sempre, ma in un movimento di unificazione, in un'elaborazione progressiva della forma di unità stessa, sotto la spinta di un'aspirazione immanente inesprimibile in sè. Si coglie allora qualche cosa all'infuori di una ragione in divenire nel mondo?

Sola, in via definitiva, appare senza principio, necessaria, l'attività creatrice del pen-

---

[21] V. quanto si è detto prima sul principio di causalità. - Cfr. anche, a proposito del principio di non-contraddizione, il mio articolo *Sur la logique de l'invention*, in *Revue de M. et M.*, marzo 1905.

siero; e questo ci conduce alla prova cartesiana dell'idea di infinito.

Come formulare questa prova? Io posseggo la nozione d'infinito; questa nozione non ho potuto prenderla dal di fuori nè trarla dal profondo di me stesso, non ho potuto acquistarla nè per esperienza nè per costruzione. Dunque proviene in me da una causa che non può essere nè la natura nè io stesso. Ma bisogna ammettere nella causa almeno tutto quanto v'è nell'effetto. Dunque l'idea di infinito che io posseggo ha per causa un infinito reale, sola ragione sufficiente in questo caso.

Ecco in sostanza l'argomento. Per criticarlo osserviamo anzitutto che la nozione d'infinito è vaga; e due vie si aprono davanti a chi tenta di precisarla.

La prima via consiste nell'identificare *infinito* e *perfetto*, concependo il perfetto come pienezza compiuta senza limiti di sorta. È chiaro che ad una nozione simile non si può assegnare un'origine empirica; e neppure è costruibile, perchè non è una sintesi numerica di elementi raccolti. Del resto non possiamo mai compiere se non un numero finito di operazioni dialettiche di ampiezza finita, che non sarebbero per conseguenza affatto sufficienti a determinare

la nozione di causa. Infine qui l'astrazione non può nulla, perchè si tratta di un concreto, del più affermativo di tutti i concreti.

Ma che cosa vale il punto di partenza del ragionamento? Ho io l'idea così intesa d'infinito? Se l'avessi, non sarei Dio stesso, poichè Dio solo può avere di sè un'intuizione adeguata che coincide necessariamente col suo essere? In realtà, la nostra idea d'infinito non è quella di pienezza compiuta: è l'idea dell'indefinitamente perfettibile più tosto che del perfetto; e permane essenzialmente confusa, provvisoria, aperta, dinamica, sempre in divenire e in formazione. La si presente, più che non la si possieda; ed è essa a muovere noi, più tosto che noi a concepirla. Fonte di concetti, non si lascia racchiudere in nessun concetto finito; anima di movimento, non costituisce un limite supremo e finale, ma un principio di vita che costringe il pensiero a superarsi sempre in un progresso senza fine. In una parola sola, si può dire che essa non è un *oggetto* posto staticamente davanti allo spirito, ma, nella pienezza del termine, *ispirazione* vivificante inesauribile.

Si tenterebbe invano di pretendere coi Cartesiani che l'idea di infinito è necessariamente

prima, che ogni altra idea non ne costituisce mai se non una diminuzione, una limitazione, che non si può nè pure concepire l'imperfetto se non in rapporto ad una conoscenza antecedente del perfetto. Tale ragionamento sarebbe giusto da un punto di vista statico. Ma l'idea d'infinito appunto segna in noi il carattere essenzialmente dinamico e vivo del pensiero. Di questo però non stabiliamo una realtà fissa e statica; ed eccoci d'un tratto condotti alla seconda interpretazione che ho preannunziato or ora.

In questo nuovo senso, bisogna ammettere con sicurezza che si possiede l'idea d'infinito, e che, per di più, è immanente a tutte le altre idee: perchè un'idea qualsiasi — se non altro perchè la si ritiene particolare — sottintende sempre qualche cosa al di là. Ma questa idea d'infinito non costituisce un prodotto chiuso e compiuto. È l'affermazione del pensiero in sè stesso, il suo atto vitale di autoposizione come sforzo creatore e progresso senza fine.

Questa volta siamo certo davanti ad un'evidenza analoga all'evidenza del *Cogito* (22), un'e-

---

(22) O piuttosto è la stessa. V. *Bulletin de la Societé Française de philosophie*, seduta del 25 febbraio 1904.

videnza inerente anche ai minimi atti del pensiero. Soltanto, l'idea di un'infinito intesa a questo modo non è quella di un Essere infinito: ciò che sarebbe — pare — contradditorio se per « un Essere » si intende una specie d'individuo. La perfezione così concepita non è che un ascendere, un crescere, al di sopra di ogni grado, per quanto alto sia, e senza raggiungere effettivamente un limite. Quelli dunque che interpretano l'evidenza in discorso con la formula: « Io penso, dunque Dio è », non imitano che la forma esteriore del *Cogito* e realmente commettono una petizione di principio.

A dire il vero, l'idea d'infinito esprime l'immanenza del pensiero, la sua natura indivisibile latente interiormente ad ogni suo passo, la tendenza interna all'unificazione, l'esigenza intima d'unità che la costituisce.

Tale idea, certo, non la si può costruire: ammettere il contrario, infatti, sarebbe ricadere ancora una volta nell'illusione dell'atomismo logico, ritornare al postulato dello spezzettamento concettuale, lasciarsi riprendere dagli idoli dell'analisi, dalle « réificazioni » statiche del linguaggio.

Certo, ancora, non la si può acquistare con l'esperienza: poichè concepisce il principio mo-

tore di ogni esperienza, come di ogni esercizio del pensiero, qualunque esso sia.

Ma anche non si ha ragione di domandarsi quale ne sia la causa, nè d'onde provenga, perchè costituisce la negazione dello spezzettamento, che, all'incontro, prosuppone il principio di causalità. Per questa idea non si pone nessun problema di origine, se essa è il pensiero stesso in quanto è cosciente della sua profonda attività creatrice, e se il pensiero è essenzialmente ingenerabile.

* * *

Così chiuderò la prima parte di questa memoria. Non ci si lasci trarre in inganno, lo ripeto, dalle sue conclusioni apparentemente negative e demolitrici. Perchè bisogna cominciare con lo sbarazzarci la strada, approfondendo le ragioni che rendono oggi fittizii gli argomenti classici. Ma ora ci accingiamo a ricostruire, e si vedrà trasformarsi tutta la critica precedente in affermazione positiva.

***

Dopo aver esaminato con piena franchezza le prove classiche, ed aver conchiuso con la loro insufficienza, almeno nelle forme sotto cui ordinariamente le si presentano, bisogna affrontare direttamente il problema per conto nostro. Uno ad uno, riappariranno allora i diversi momenti della dialettica tradizionale, spostati, senza dubbio, ma, in fin dei conti, reintegrati.

Di questa dialettica moderna e antica insieme, — dialettica d'azione quanto e più chè di linguaggio, — mi limiterò necessariamente a tracciare uno schema sommario. Perchè il problema di Dio è, insomma, l'intero problema della vita spirituale: problema quindi troppo complesso e troppo vasto, perchè la soluzione ne possa essere contenuta nei limiti di un articolo. E d'altronde io cerco qui, più che di risolvere, di porre tale problema. -

CONDIZIONE ATTUALE DEL PROBLEMA

A che punto siamo con precisione della nostra ricerca sull'esistenza di Dio? Fin qui abbiamo sopratutto chiuso delle vie. Era è venuto il momento di riunire in un fascio tutte le nostre critiche frammentarie, di presentare in iscorcio il loro complesso, di segnarne la tendenza, l'orientamento, il movimento generale. E questo appunto offrirà una via di uscita agli sforzi di soluzione positiva.

Consideriamo anzitutto le prove classiche dal punto di vista della loro efficacia. Bisogna almeno riconoscere ch'esse sono attualmente senza effetto; non convincono nessun filosofo odierno; anche la loro azione sulla folla sembra diminuire di giorno in giorno: questa è una brutta imposizione di fatto, contro la quale nulla possono le proteste più eloquenti. Quale nostro contemporaneo avrebbe tali basi da poter dire,

dopo un sincero esame di coscienza, che crede in Dio appunto per quelle ragioni? A più d'uno, all'incontro, quelle ragioni destano fastidio e ostacoli, in quanto pensano che la fede sia legata alla loro accettazione. Insomma le accolgono con favore soltanto quelli che in realtà non ne hanno bisogno, perchè hanno già concluso prima e altrimenti; e ancora, se le accolgono, le accettano più come destinate a fine di predicazione per altri che come basi di fede personale. Una situazione simile, d'altronde, non è particolare del tempo nostro. Tutti conoscono il motto di Pascal:

« Le prove metafisiche di Dio sono così lontane dal raziocinio degli uomini, e così implicate, che colpiscono poco; e quand'anche servissero a qualcuno, gli servirebbero soltanto nel momento in cui vede la dimostrazione: un'ora, dopo, temerebbe di essersi ingannato ».

Nulla di più giusto. L'esperienza religiosa è decisiva sulla poca importanza della metafisica dotta, in questo argomento. Essa ci indica, nella vera conoscenza di Dio, nella sostanza vivente della religione, tutt'altra cosa che questa ideologia della divinità, nella quale si è artificialmente compiuta la pura speculazione teorica. L'idea di Dio non risponde principalmente

ad un bisogno di spiegazione astratta. Consideriamo meglio le cose; guardiamole anzitutto alla viva luce di una osservazione concreta. Le prove astratte non corrispondono quasi ad alcuna realtà religiosa veramente vissuta. Nè lo psicologo nè lo storico non saprebbero assegnare un argomento più o meno abile o profondo come vera fonte della credenza; non vi scoprono neppure una posteriore verificazione che abbia avuto qualche reale influenza. Storicamente la dialettica non ha compiuto una funzione che in ritardo, e sempre molto ristretta, nello sviluppo della fede in Dio. Psicologicamente, il problema, in realtà, non si pone nè si risolve così per nessuno. A dire la verità, gli argomenti dei filosofi non sono fatti per generare una fede: si direbbe più tosto che sono dei veicoli, dei simboli. Esprimono una fede preesistente che cerca di pensarsi, o che sogna di trasmettersi o, ancora, che si difende contro le obbiezioni. Tutto questo, del resto, lo fanno nel linguaggio di un sistema; e per conseguenza *tentano di dimostrare* quel sistema più tosto che *provare* Dio.

Colui dunque che considera il problema di Dio sotto la sua vera luce, nelle condizioni concrete e reali della sua origine e del suo signi-

ficato, cioè come un problema di vita morale e religiosa, non di pura speculazione intellettuale, costui non potrebbe aggiudicare una importanza fondamentale alle analisi dei filosofi; e non si turba se sopravvengono e gli appaiono caduche: perchè si sente in presenza di un *fatto* capace a sopravvivere alle rovine delle teorie che tentano di spiegarlo. E poichè queste teorie non sarebbero per loro natura esattamente comprensibili da tutti, le ritiene accessorie, non potendo ammettere che la fede in Dio sia monopolio di un fior fiore intellettuale, e che la massa dei semplici rimanga condannata ad appagarsi di dimostrazioni illusorie o difettose. Una vera prova di Dio — e intendo una prova corrispondente ad una vera e propria realtà religiosa, — dev'essere valida per tutti, accessibile a tutti nella pienezza della sua forza e nella sua legittima portata: che è quanto ripetere che essa non deve appartenere all'ordine della speculazione astratta dei dotti. Così qui il compito dell'indagatore non è di combinare qualche nuovo argomento più o meno valido degli antichi, ma di raggiungere la genesi autentica della credenza e di giudicarne lo sviluppo progressivo secondo i criteri che convengono agli atti della vita.

Questa esigenza del credente, d'altronde, è conforme alle constatazioni del critico. Non è forse infatti il voler essere dimostrazioni propriamente dette che nuoce sopratutto alle prove ordinarie e le destina al fallimento? Esse presentano l'idea di Dio come rispondenti ad un bisogno di spiegazione teorica: e così fatalmente si prestano all'obbiezione di pretendere di voler rischiarare un mistero con un altro più oscuro ancora. Aggiungo che sarebbe per lo meno bizzarro affermare come chiave di volta necessaria alla scienza una concezione che non ha su essa nessuna influenza e non le presenta alcuna utilità; quindi, in questo caso non si tratterebbe che di spiegazione metafisica e non propriamente scientifica. Ora, una tale spiegazione ottenuta con tali mezzi apparterrebbe a quella forma di metafisica discorsiva che la critica bergsoniana ci ha mostrato come decisamente invecchiata, e per conseguenza offrirebbe presa alle difficoltà inestimabili che tutti sanno. Non si *dimostra* una realtà concreta; la si *percepisce*. Non è oggetto di analisi concettuale, ma di intuizione vissuta. Se dunque si intende ricercare Dio per via dimostrativa, per lo meno non lo si troverà a titolo di realtà, ma a titolo di semplice ipotesi spiegativa, conget-

turata con più o meno probabilità: origine, centro o fine, insomma, principio di unità formale. E allora non si coglie il vero Dio, cioè il Dio che è per noi *necessità di vita*, il Dio che si ama e che si prega, che sostiene e che consola, col quale si entra in relazione come con una persona. E, d'altra parte, ci si smarrisce nell'imbarazzo di scegliere fra mille teorie diverse che si offrono all'immaginazione, e non si riesce a provare la validità di una sola tra esse; perchè, per decidere fra esse, non bisognerebbe poter giudicare il Tutto?

Singolare condizione, quella del ragionamento puro in una faccenda come questa! Il ragionamento non ha valore se non in quanto opera su concetti vigorosi. Ora nessuno dei nostri concetti, e nè pure quelli di *essere* e di *causa*, non si applicano propriamente e unicamente a Dio, perchè ogni concetto non esprime dell'essere che un modo relativo e limitato, perchè l'idea di causa come le altre non assume significato netto che all'interno dell'esperienza, perchè infine Dio rimane essenzialmente incomparabile — essendo al disopra di ogni genere — e incommensurabile con ogni creatura, trascendente ogni comune denominatore, il cui contatto lo riunirebbe a ciò che è lontano da lui.

Insomma, Dio non è Dio, cioè primo principio e origine suprema, se non considerato anteriore e superiore a tutte le determinazioni del linguaggio umano, indicibile perciò e aconcettuale; così che qui non è possibile nessuna definizione iniziale con la precisione richiesta dal giuoco del ragionamento (23).

E invano si direbbe che tuttavia i nostri concetti rispetto a Dio hanno un valore analogico. Lo concedo, riservandomi di precisare più tardi che cosa esattamente questo significhi. Ma siamo costretti pur sempre a confessare che l'analogia è un processo infinitamente deficiente: e una deficienza infinita non si può misurare affatto. Così che tale analogia non potrebbe costituire una base sufficiente al ragionamento. Fondato su di essa un ragionamento non può ~~mai~~ essere che provvisorio e congetturale: semplice ragionamento di ricerca, che non implica in sè i proprii criterii di ricerca e che reclama un controllo esteriore di cui il principio non si trova che nell'esperienza.

E c'è di più. Considerate la maggior parte delle prove costruite dai filosofi, quelle al-

---

(23) Ho sviluppato questo punto in un libro recente: *Dogme et critique*, Parigi, Blond, 1907, p.p. 135-154.

meno che non si riducono a vaghe elevazioni. Non hanno forse il carattere comune di voler stabilire in qualche modo che Dio non ha affatto il diritto logico di non esistere? Pongono dunque una specie di *fatum* ideale, l'astratta necessità incondizionata, come anteriore e superiore a lui, come imponentesi perfino a lui. E qui è in realtà un forte postulato dell'ateismo, chè Dio cessa di essere Dio se non domina fino alla necessità logica, spiegandola invece di esserne spiegato, poichè è concepito per ipotesi come la suprema ragion d'essere.

Affermare Dio significa segnatamente affermare la prima fonte di tutto, e anche delle più elevate necessità razionali, una Libertà concreta, un Assoluto che trascende forme e categorie. Per conseguenza, *dedurre Dio equivale a negarlo*. Pretendere di trovarlo così significa volerlo raggiungere con un metodo ateo.

So bene, è vero, la risposta che si può fare. La deduzione di cui si tratta qui è di un genere molto particolare: analisi riflessiva piuttosto che deduzione sillogistica. Certo, si dirà, ogni necessità deriva da Dio. Ma ciò che è primo in sè, può non essere primo per noi; e viceversa: ciò che è primo per noi, può non esserlo affatto in sè. Così, certi assiomi, onto-

logicamente suppongono Dio. Tuttavia noi li scorgiamo con luce immediata, mentre non scorgiamo affatto Dio. Così possiamo, con la loro analisi, grazie ad un regresso in profondità, scoprire Colui che esigono e postulano.

E così si procederebbe bene indubbiamente, se i principii invocati godessero dell'evidenza che si attribuisce loro. Ma purtroppo non è così. Contraddizioni, causalità, primato dell'atto, che so? tanti misteri che appaiono nella loro oscurità appena ci si sforza di coglierne le radici ultime. Certo questi principii recano con sè della necessità, racchiudendo in fondo un'esigenza assoluta. Tuttavia non si precisano che nelle loro applicazioni, a contatto con ipotesi determinate, ed allora si mescolano con la contingenza. Come fare una separazione fra la loro anima profonda e i loro corpi transitorii? Ogni formula non ne traduce mai che un aspetto relativo e condizionato, un adattamento a certe circostanze particolari. Ogni formula esprime qualche cosa come un'eco dell'esigenza fondamentale in seno di questo o quel mezzo specificato, la forma che questa esigenza riveste quando vi penetra, la funzione che compie allora. Quando si indichi con precisione un caso particolare, un concorso di condizioni definite,

tosto si impone con evidenza l'enunciato del principio. Ma questo principio non potrebbe essere trasportato tale e quale in altre condizioni nè applicato ad altri casi, poichè l'enunciato che ne abbiamo, non esprime che una determinazione contingente dell'esigenza assoluta che è la sua anima. E se cerchiamo altrove una formula di portata universale, ecco che il principio si dissolve in qualche cosa di vago e di indeterminabile. Noi *sentiamo* pur ancora che, in ultima analisi, continua a sussistere un non so che di necessario, un'esigenza residuata che domina tutti i capi particolari e si manifesta in ciascuno; ma siamo incapaci di apprendere quest'esigenza allo stato puro e di dire di quale necessità precisamente si tratta (24).

Si vede così come è chimerico pretendere di raggiungere Dio per mezzo di un principio qualunque che si supponga scorto intuitiva-

---

(24) Darò subito un esempio; abbiamo qui qualche cosa di molto analogo a ciò che i fisici constatano per il principio della conservazione dell'energia: « In ogni caso particolare si vede bene quello che è l'energia e se ne può dare una definizione per lo meno provvisoria; ma è impossibile trovarne una definizione generale. Se si vuole enunciare il principio in tutta la sua generalità e applicandolo all'universo, lo si vede per così dire svanire, e non resta più che questo: *C'è qualche cosa che permane costante* » (Poincarè, *La science et l'Hipothèse*, p. 158).

mente, e che si sottoporrebbe poi all'analisi e lo si applicherebbe alla totalità delle cose. Che cosa fanno insomma quelli che vogliono ragionare in questo modo? Approfittando del fatto che le loro premesse si presentano molto vaghe, vi incorporano di nascosto, sotto forma diluita, come un postulato che si dissimula più o meno abilmente, la tesi stessa che si propongono di dedurre. Di qui quelle petizioni di principio che abbiamo trovato alla base di quasi tutte le prove classiche.

In una ricerca puramente intellettuale di Dio, non vedo nessun modo di evitare queste conseguenze disastrose. E allora si impone una conclusione, appunto quella che dianzi abbiamo presentita. Come si può concepire che si conosca legittimamente l'esistenza di Dio? Il puro fideismo non è meno contrario all'ortodossia religiosa che alla ragione. L'ontologismo ha tutti i difetti dei sistemi intellettualistici e statici. D'altronde, la dimostrazione propriamente detta accusa un'impotenza radicale. Verso quale soluzione volgerci? Non ce n'è che una. Se Dio può essere conosciuto, non lo sarà mai altrimenti che per *esperienza*, e siccome qui è impossibile fare esperimenti, tale esperienza dovrà essere

immanente, implicita nell'esercizio medesimo della vita.

Abbiamo già visto che un esame particolareggiato delle diverse prove conferma la conclusione precedente. Ci vuol poco a riassumerlo in poche parole. Il medio-evo distingueva due vie dialettiche: *via causalitatis* e *via ascitatis*. Conservo qui questa distinzione.

Il nucleo della prima dialettica è il principio di causalità: la sua base d'operazione, lo spettacolo del mondo. E gli argomenti si diversificano in ragione delle materie brute alle quali si applica il principio. Ma per numerose e svariate che siano, racchiudono ancora un fondo comune, cioè che la natura manifesta Dio, come l'effetto la sua causa.

Consideriamo anzitutto la nostra esperienza nella sua forma concreta, cioè dal punto di vista dell'ordine che vi si rivela. Più si estende e si affina, più ci mostra l'universo come un prodigioso meccanismo di innumerevoli ingranaggi adattati gli uni agli altri con un'arte che confonde. E ci sembra che Dio sia necessario per spiegare un'armonia così meravigliosa. Si può immaginare, infatti, un'assurdità più grande di questa: di una fatalità cieca che abbia prodotto tanti segni d'intelligenza?

Ma è valevole una simile induzione dal punto di vista razionale? Osserviamo anzitutto che presuppone un postulato assai strano. Bisognerebbe credere cioè che l'assenza d'ordine, il caos, rappresenti, per così dire, il diritto comune dell'esistenza, una specie di realtà fondamentale soggiacente, quello che avrebbe dovuto essere normalmente; e l'ordine, invece, una conquista sul caos, un'aggiunta contingente, un'accidentalità che viene a porsi accanto. Lo spiegare perchè qualche cosa esiste e perchè quel « qualche cosa » è ordinato, sarebbero dunque due problemi distinti. Ora la scienza e la critica ci avvertono precisamente del contrario. Per la prima, a mano a mano che si approfondisce, l'esistenza di un oggetto viene ad essere costituita dall'intersecarsi dei rapporti di cui esso è il nucleo, il concorso stesso delle condizioni che lo determinano: quell'oggetto non esiste se non in quanto è collocato in un determinato ordine. Per la seconda, il principio idealistico si impone: l'essere è essenzialmente pensiero ([25]); così che affermare

---

([25]) Altrove ho detto in qual senso preciso: *Bulletin de la Societé Française de philosophie;* seduta del 25 febbraio 1904.

l'esistenza delle cose e affermare che costituiscono un ordine è tutt'uno, perchè in fondo il disordine è impensabile tanto quanto il nulla. Così la nostra prova precipita dalle fondamenta.

Il Bergson espone mirabilmente che vi sono due tipi di ordine: il *geometrico* e il *vitale*. Questi due tipi si oppongono a vicenda. Tuttavia sono talmente legati e connessi l'uno all'altro, o piuttosto complementari l'uno rispetto all'altro, che negare l'uno consiste nel porre l'altro. È dunque impossibile abolirli tutti e due insieme. Quindi l'idea di disordine non corrisponde a nessuna realtà assoluta. Essenzialmente relativa, l'idea del disordine nasce quando non ci imbattiamo nel tipo di ordine che ci aspettavamo, ed esprime la nostra delusione nel linguaggio della nostra attesa: perchè la mancanza dell'ordine che ci aspettavamo equivale, dal punto di vista pratico, a l'assenza di qualsiasi ordine. Presa in sè, questa nozione non è che un'entità verbale, illecitamente ipostizzata a sustrato comune dei due tipi antitetici (26).

L'ordine della natura non pone dunque per

---

(26) Cfr. H. Bergson, *L'évolution créatrice*, cap. III. pp. 240-44, e 252-57.

noi che un solo vero problema. Non: perchè e come c'è ordine più tosto che disordine? Ma: in che cosa consistono i due tipi? quali sono i loro rapporti e quali le loro funzioni? o meglio, poichè, più che cose, sono progressi dinamici, poichè bisogna concepirli come limiti ideali, come tendenze, come direzioni del movimento, poichè l'uno è una corrente e l'altro la controcorrente che sviluppa: che cosa significa il loro sforzo, e, infine, dove va? Forse il problema di Dio non consiste in altro che nel sapere quale dei due aspetti lo trascina seco, quale è positivo e motore, quale è corrente prima: problema, dunque, sopratutto, di orientamento e di convergenza, più tosto che problema d'origine o di fondamento, nel senso statico in cui l'hanno in generale concepito i filosofi. Ma allora non si può più trattare di nessuna prova tratta dal mondo fisico, senza aver riguardo all'aspirazione morale che lo travaglia.

Non basta: l'argomento delle cause finali può essere attaccato ancora in un altro modo. D'onde proviene il fatto che l'ordine osservato nella natura ci appaia così stupefacente? Gli è che per spiegarne l'origine imaginiamo non so quale fabbricazione per raccolta di elementi, e la paragoniamo ad un lavoro di intarsiatura o

di incastramento. Invece, qui, non bisognerebbe vedere nel numero che il risultato di una decomposizione concettuale, un prodotto dell'analisi. « In linea generale, dice il Bergson [27], quando uno stesso oggetto si presenta da un lato come semplice, dall'altro come indefinitamente composto, i due aspetti sono ben lungi dall'avere la stessa importanza, o, piu tosto, lo stesso grado di realtà. La semplicità appartiene allora all'oggetto stesso, e l'infinita complicazione a visioni diverse che prendiamo dell'oggetto girandogli attorno, ai simboli posti l'uno accanto all'altro per mezzo dei quali i nostri sensi o la nostra intelligenza ce lo rappresentano, e più generalmente ad elementi *d'ordine differente* coi quali proviamo ad imitarlo artificialmente, ma anche con essi rimane incommensurabile, essendone di natura diversa ». E lo stesso autore aggiunge a mo' d'esempio: « Così l'occhio, con la sua meravigliosa complessità di struttura, potrebbe non essere altro che l'atto semplice della visione, in quanto si spezzetta per noi in un mosaico di cellule, l'ordine delle quali ci appare meraviglioso, una volta che ce ne siamo rappresentato il tutto come un insieme ».

---

(27) *L'évolution créatrice* - cap. I, pp. 97-99.

Un secondo esempio può essere, se si vuole, fornito dal movimento. Quando noi attribuiamo un valore reale e ontologico alle operazioni della nostra analisi, alle forme del nostro discorso, il movimento presta il fianco alle difficoltà insolubili riassunte negli argomenti dell'Eleate; e quando la natura ciò non di meno lo compie, ci pare che realizzi un miracolo incredibile. Ma sono i nostri progressi di studi, i nostri procedimenti di esaurimento nell'analisi, i nostri artifici di decomposizione e ricomposizione che soli hanno creato questa parvenza di miracolo, mentre il movimento reale è continuità incalcolabile, e non polvere che si trasporta di posizione in posizione e di momento in momento. Ebbene, la stessa cosa ha luogo per l'ordine della natura. Ancora qui, il reale è un'eterogeneità continua, che ha un solo limite e un solo getto. Ma questa continuità profonda noi la spezzettiamo per i bisogni della pratica e del linguaggio; si rifrange o si disperde passando attraverso il prisma della nostra intelligenza e dei nostri sensi. Una volta effettuato questo spezzettamento, al momento di ricostituire l'unità primitiva, qualche cosa ci manca nello stesso pezzo, cioè l'intuizione madre di cui non abbiamo più che l'elemento concettuale.

Così quando, paragonando il lavoro e l'opera della natura a quelli dell'arte umana, noi ipostatizziamo gli elementi della nostra analisi e ragioniamo come se l'universo fosse stato prodotto da una sintesi numerica, per un collocamento ordinato di parti preesistenti, ci sembra che una ragione più o meno simile alla nostra abbia dovuto presiedervi. Ma forse non è altro che una conseguenza dei simboli antropomorfici adottati, dunque un idolo dell'immaginazione, qualche cosa come il miraggio di una metafora che si prende strettamente alla lettera, e che si segue illecitamente fino in fondo. È vero: qualche volta non è propriamente l'artificio umano che opera lo spezzettamento, ma la natura medesima; nel campo della vita, vediamo la tendenza costituire sistemi relativamente chiusi: i regni, le specie, gli individui. Sì: ma la vita procede allora per dissociazione e sdoppiamento, e mai per radunamento addizionativo e combinatorio. Il suo lavoro non può dunque essere paragonato ad un calcolo che esigerebbe l'intervento di un'intelligenza. E l'armonia che si nota nel mondo frammentato dalla nostra analisi, come nella polarizzazione dei fenomeni vitali non è, in fondo di ciascuna delle parti, che un'eco dell'unità profonda soggiacente: quel-

lo che sussiste di tale unità dopo uno spezzettamento sempre incompleto; esprime, dicevo, nella lingua dello spezzettamento la contingenza stessa di questo, la sua superficialità e i suoi limiti: non è dunque qualche cosa di *più* che il dato primitivo, ma qualche cosa di *meno*, non vi aggiunge nulla di positivo, ma anzi ne deriva per diminuzione e allentamento: insomma: si potrebbe dire che è l'interpretazione originale, costitutiva dell'essere, divenuta visibile per la sua interruzione stessa su certi punti.

Infine, la sola considerazione dell'armonia universale non basterà mai a provare Dio. L'ordine delle cose e la loro esistenza sono tutt'uno. Senza dubbio, la *qualità* di quest'ordine, il suo *significato*, la sua *tendenza* dinamica, il *senso* nel quale muove nello stabilirsi, possono rilevare un carattere dell'esistenza donde si indica Dio. Ma si arretra allora verso le prove tratte dal mondo morale, o meglio, verso le prove che si fondano su l'aspetto morale del mondo. Per conseguenza, a conti fatti, non c'è che un solo argomento cosmologico puro: quello che, considerando senz'altro che c'è, qualunque essa sia, un'esperienza, che è quanto dire che qualche cosa è dato, conclude, o tenta di concludere, ad una Causa prima, ad un Essere necessario.

Ho già condotto dettagliatamente la critica a questo argomento. Mi basti richiamarne qui le grandi linee e le conclusioni principali:

1.° - Si tenta di stabilire l'esistenza di Dio attraverso la necessità di un principio cronologico? Si urta allora in difficoltà inerenti all'idea di creazione. La creazione è inconcepibile come avvenimento storico avente una propria data, sconosciuta, senza dubbio, da noi, ma assegnabile in sè. In realtà ogni principio di questo genere è un fenomeno intercosmico e si è in un inganno d'immaginazione, se si crede di pensare un inizio di tutto l'universo sul modello della sua continuazione temporale. Per il fatto stesso che l'idea del nulla non è che una pseudo-idea, che il nulla è impensabile, perchè pensarlo sarebbe sempre pensare qualche cosa o non pensare, non si potrebbe in nessun modo concepire un passaggio dall'essere al nulla. Dal punto di vista ontologico l'idea di creazione si riduce all'idea di una relazione intemporale di dipendenza completa. Vedremo subito quale uso se ne possa fare per provare Dio. Ma dal punto di vista fenomenico in cui siamo posti in questo momento, dal punto di vista della durata, l'atto creativo non potrebbe essere considerato come un atto compiuto pri-

ma e appartenente ormai al passato. Più tosto bisogna scorgervi lo sviluppo stesso del mondo, la sua evoluzione e la sua vita, il suo progresso, insomma, cioè un atto che si estende per tutto il corso dei tempi, un atto quindi a cui siamo contemporanei. Si è così ricondotti dal punto di vista -*principio* al punto di vista - *radice dell'essere.*

2.° - D'onde, una seconda forma dell'argomento: forma che a sua volta è doppia. Inutile ritornare sul lato-*catena delle cause*: abbiamo visto che la prova così disposta si infrange all'urto dell'obbiezione dello spezzettamento. Limitiamoci a esaminare l'affermazione secondo la quale il principio di causalità necessiterebbe a concludere che il Tutto stesso ha una causa. Ora:

a) Il principio di causalità ha validità solo sui fenomeni. Sono noti i suoi legami con lo spezzettamento. Esprime, in fondo, che le cose formano un Tutto, che la loro stessa realtà consiste nella loro inserzione in questo tutto. Perde dunque ogni significato quando si prova ad applicarlo al Tutto.

b) In ogni caso particolare è relativamente facile determinare con precisione che cosa bisogna intendere per causa. In altri termini, sappiamo

press'a poco definire delle cause *qualificate*. Ma che cos'è la causa in generale? Come per l'energia, non ne possediamo nessuna formula di portata universale. E allora è impossibile far servire il principio di causalità all'insieme della natura. Parimente, dobbiamo ammettere che, in ogni ipotesi, la causalità divina non si potrebbe assolutamente paragonare alla causalità naturale.

In fondo, l'idea di causa prima è un idolo costruito dalla deduzione. In quanto si riguarda questa come riproducente la genesi stessa dell'essere, si attribuisce valore di realtà a una specie di premessa universale contenente eminentemente tutto. Ma se l'esistenza è sforzo, ascesa, progresso, e non caduta e diminuzione, non si raggiungerà mai Dio, per questa via.

Il Tutto non si presenta come un sistema deducibile, cioè, insomma, chiuso e statico, dato una volta per tutte. È, piuttosto, un atto di causalità che procede. Si vede allora perchè non si potrebbe dire che ha una causa.

Causalità significa ora dipendenza razionale, ora azione creatrice. L'idea di causa è dunque asintota, sia rispetto all'idea di identità matematica, sia rispetto all'idea di volontà libera. Nessuno dei due significati con-

viene all'origine del Tutto: il primo perchè il Tutto non potrebbe essere una conseguenza, il secondo perchè il Tutto non potrebbe senza antropomorfismo essere paragonato ad un lavoro umano (28). Non diciamo che vi sia una genesi del Tutto, ma più tosto che il Tutto è una genesi.

Resta, in fin dei conti, l'argomento del necessario. Dio si impone, si dice, per spiegare che ci sia qualche cosa più tosto che nulla. Ci si pone dunque la questione seguente: perchè c'è qualche cosa? Problema falso. Perchè il nulla è impensabile, e quindi è una pura illusione volersi rappresentare il nulla come uno stato di diritto, e l'esistenza come una conquista sul nulla. Posso rimandare, su questo punto, a una mirabile analisi del Bergson (29), simmetrica a quella che ho già citato a proposito dell'idea del disordine. Se d'altronde l'esistenza

---

(28) Il secondo senso ci ricondurrebbe d'altronde all'idea di creazione, già criticata prima. Tengo a prevenire che nel mio pensiero le critiche precedenti non escludono affatto che Dio sia creatore, che lo si possa chiamare causa prima e totale, nè che la creazione sia un atto di volontà libera. Tutte queste nozioni saranno riprese e precisate in un lavoro ulteriore. Mi limito quì a mostrare che non possono servire tali e quali a raggiungere l'esistenza di Dio.

(29) *L'evolution creatrice* - cap. IV, pp. 298-322.

stessa si identifica col pensiero (30), — poichè il pensiero è, ai suoi propri occhi, essenzialmente ingenerabile, poichè non potrebbe concepire la sua genesi che cominciando col supporsi — bisogna concludere che l'idea del nulla è una pseudo idea, e i problemi che suscita dei pseudo-problemi.

In fondo, ogni argomento cosmologico tende a stabilire che il mondo non basta a sè stesso. La sola prova che se ne possa dare è l'imperfezione stessa del mondo. Necessariamente, dunque, viene a conchiudersi nell'argomento ontologico. La *via causalitatis* non termina con Dio, ma prosegue per la *via ascitatis*.

Questa via stessa, poi, si sdoppia. Poniamoci anzitutto, conformemente alla storia, dal punto di vista del realismo ontologico. Il problema è allora di costruire una specie di teogonia, cercando di cogliere la ragione intima della necessità, dell'ascità, sforzandosi, per così dire, di assistere all'autogenesi dell'essere. Ci si domanda a tal uopo che cosa possa costituire un diritto assoluto all'esistenza, e non si trova nulla all'infuori della perfezione. Ma dal fatto

---

(30) Ho precisato in qual senso, nel *Bulletin de la Société Française de philosophie*, seduta del 25 febbraio 1904.

che null'altro si trovi, consegue forse che si colga il passaggio dal perfetto all'essere? No: questo passaggio resta sintetico. Anche qui, dunque, non possiamo raggiungere una soddisfazione completa. Per di più, quand'anche si ammetta l'esistenza in sè del perfetto, si avanzerebbe molto di più? L'idea cartesiana del perfetto permane ben vaga! E poi, forse, non si coglierebbe così che il Divino, e non Dio. Notate, infatti, che prendere l'affermazione precedente come una risposta alla domanda: *Dio esiste*? implica una vera e propria petizione di principio. Ma se non si tratta che del Divino, e non di Dio, perchè il soggetto dell'esistenza necessaria, dell'esistenza in sè, non sarebbe quel Pensiero che abbiamo riconosciuto come radice ingenerabile del Tutto? La sola cosa che possa far dire che il pensiero non basta a sè stesso (31) è che costituisce un divenire: il che riconduce a sottintendere una teoria statica della perfezione. Ora, nulla è più contestabile, per lo meno *a priori*. Perchè, lo ripeto, la perfezione non sarebbe soltanto l'infinito del progresso, quando la si considera con una visuale comples-

(31) Beninteso, bisogna prendere qui il pensiero nel suo dinamismo integrale, non in questa o quella delle sue realizzazioni sempre imperfette.

siva e se ne simbolizza la convergenza con un limite? Perchè, insomma, il perfetto non sarebbe un ascendere, un accrescersi, più tosto che una pienezza immobile?

Giunti qui, una sola risorsa ci rimane: non provare più a raggiungere Dio come la conclusione di un ragionamento transitivo, ma stabilire che l'affermazione della sua esistenza è immanente al pensiero, insomma, riconoscere per analisi riflessiva che in realtà si afferma Dio in quanto soltanto si pensa, nell'atto e per l'atto medesimo di pensare. E ci istraderemo per questa via. Soltanto, la dobbiamo allargare. Bisognerà, da un lato, precisare la nozione di Dio, che non può più, qui, essere considerato come una specie di individuo, di cui il pensiero avrebbe un'idea particolare. D'altra parte, bisognerà liberarsi dall'intellettualismo, e sotto il termine « pensiero » intendere tutta la vita spirituale considerata sotto il suo aspetto infinito, cioè essenzialmente dinamico (32). A questo pun-

---

(32) In un certo senso, ritorneremo così alle prove di ordine morale. Ma queste prove non saranno più orientate, come quelle di cui abbiamo fatto la critica, nelle vie della spiegazione causale, vie in cui, in fin dei conti, non si opera che una specie di utilizzazione fisica dei dati morali. Si è visto che allora le prove sono caduche per mancanza di base, e dubbio sul valore o il significato delle premesse.

to, d'altra parte, la prova sarà divenuta esperienza, azione, cammino di vita, più che dialettica discorsiva; e avremo superato definitivamente il piano dell'argomentazione pura.

Che non vuol dire che gli argomenti classici non racchiudano nulla di solido, e che non dobbiamo ritenerne nulla: anzi. Quello che ho criticato sopratutto, è la forma comune di questi vecchi argomenti, è il modo abituale in cui sono compresi e presentati. Ma non li respingo *simpliciter*. Essi traducono un'intuizione nel linguaggio di un sistema e di un'epoca; e in quanto traduzioni, sono diventate fittizie. Ma in quanto intuizioni, sussistono sempre, e non cercano altro che essere spostate e completate. Non si tratta dunque d'instaurare una dimostrazione inedita. Nostro solo compito sarà quello di vedere come i vecchi argomenti tradizionali possono essere vissuti e pensati oggi, e per questo di ricollocarli nel loro ambiente, che è l'esperienza, e di rivificarli al contatto della realtà religiosa concreta e pratica.

L'AFFERMAZIONE DI DIO

Scrivendo questo titolo, non posso astenermi dal notare subito, in poche parole, le difficoltà singolari del problema di cui esso costituisce l'enunciato. Ve ne sono due principali. Eccole:

Che cos'è Dio? Che cosa dobbiamo intendere con questo nome? Ecco, pure, ciò che bisognerebbe anzitutto precisare, sotto pena di non sapere neppure su che cosa verte la nostra ricerca. Ora, l'idea di Dio riassume una storia molto lunga, ed è straordinariamente complessa: vi è, per così dire, condensato tutto il passato dello spirito umano. Quale ne è dunque il carattere attuale? Molti elementi che in altri tempi ne hanno fatto parte non sono ora più che vestigi, testimoni dell'evoluzione subìta: ma in realtà non vivono più. Quale ne è oggi il contenuto vivente? e che cosa possiamo ritenerne? L'analisi vi distingue un numero infinito di si-

gnificati diversi, più o meno connessi i vicini con i vicini, dimodochè si vede abbastanza facilmente come abbiano potuto derivare l'uno dall'altro, ma pure giungono a differire molto. Due poli si lasciano scorgere, si staccano dal seno di questa continuità: la concezione metafisica e la concezione religiosa, il Dio principio supremo di spiegazione e d'esistenza, e il Dio essere attivo con il quale si entra in rapporto personale. Forse il problema fondamentale è appunto di operare la sintesi di questi due punti di vista tipici opposti; si potrebbe dire la sintesi dell'ellenismo e del giudaismo. In ogni caso è chiaro che uno dei nostri compiti, e indubbiamente il primo, dovrà essere di stabilire la nozione stessa di Dio, almeno fino ad un certo punto; e proprio questo lavoro, meglio di qualsiasi altro, ci favorirà gli elementi necessarii per troncare la questione dell'esistenza.

D'altra parte, che cosa si intende quando si dice che Dio esiste? Non figuratevi che sia facile rispondere. Se interrogate i credenti più convinti, vi dichiarano, con S. Tommaso e con tutta la tradizione cristiana, che Dio è infinitamente al di sopra di ogni esistenza; che, a parlare propriamente, non è essere, ma principio ineffabile dell'essere; che la sua partico-

lare maniera d'essere è di troneggiare al di sopra dell'essere: *super omnia, quae praeter ipsum sunt et concipi possunt, ineffabiliter excelsus* (33). E i mistici, ancora più arditi, non esitano a sostenere che, finchè si attribuisce l'esistenza alle cose di questo mondo, bisogna affermare, con perfetto vigore, che Dio non esiste (34). Intervengono a loro volta i filosofi. L'esistenza divina è concepita come un'esistenza individuale, separata, analoga alla nostra e a quelle che ci circondano? Ecco Dio trasformato in idolo; perchè non è Dio — che è a dire principio supremo di unità intelligibile — che a patto di permanere superiore ad ogni genere, ad ogni categoria, trascendente ogni ordine, a cui non si può porre accanto nè paragonare, sovrannaturale. Ma se l'esistenza divina viene invece concepita come se a nulla assomigliasse di ciò che conosciamo, a nulla di ciò che ordinariamente designano con questo termine, allora lo scoglio diventa l'agnosticismo. Tale esistenza sfugge ormai non solo ad ogni constatazione di realtà, ma ad ogni determinazione ideale; la sua stessa nozione svánisce nel

(33) Concilio del Vaticano - Costituzione *Dei filuis,* cap. I.

(34) Non perchè sia *meno* di queste, ma perchè è incomparabilmente di *più.*

nulla; e non siamo più dinanzi che ad una parola vuota, ad un complesso di sillabe senza significato. Così, come, poco fa, non si trattava tanto di risolvere un problema debitamente posto, quanto più tosto di porre in termini corretti il problema da risolvere.

Che cammino seguiremo per ciò? e che metodo? Ritorneremo all'esperienza religiosa concreta. Vi sono insomma tre fonti principali della credenza in Dio, molto ben distinte dal Belot (35): d'onde, si può dire, tre idee di Dio:

1) Il Dio popolare, uscito, più o meno direttamente, dagli Dei primitivi, oggetto d'immaginazione collettiva, simbolo e fattore, o più tosto centro di unità sociale.

2) Il Dio filosofico, raggiunto a traverso la riflessione su l'origine delle cose o sulla possibilità della conoscenza, primo principio della conoscenza e centro di unità intelligibile.

3) Il Dio morale, conosciuto per esperienza di vita interiore, per esperienza mistica, col quale si cerca di entrare in comunione, fondamento del dovere e dispensatore della grazia,

---

(35) *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, seduta del 26 ottobre 1905.

centro d'unità sovrannaturale, nell'amore del quale si trova la liberazione dall'individualità.

Queste tre idee, nel corso della storia, hanno in mille modi agito e reagito l'una sull'altra. Per noi, oggi, sembrano essersi fuse in una sola. Come si è operata tale unione? e quale valore ha? È un problema importantissimo quello di comprendere la convergenza di vie dialettiche scaturite dalle tre fonti precedenti. Altro problema è quello di giustificare questa convergenza, di scoprire se è illusoria o legittima.

Vedremo che le vie di cui trattiamo non sono parallele; che si succedono e si prolungano, più tosto che congiungersi all'infinito; che, insomma, sono tre tappe, tre momenti dello stesso progresso. Così si risolverà il problema al quale ho accennato or ora. E insieme il nostro piano è compiutamente tracciato.

I. *La testimonianza tradizionale.* — Come ciascuno di noi acquista oggi ancora l'idea di Dio? La risposta si può dare subito: perchè siamo istruiti su ciò. Qualunque sviluppo prenda in seguito la nostra autonomia razionale — e sempre resta ben limitata, ben oscillante, ideale più tosto che fatto — noi nasciamo av-

volti in un'affermazione sociale e tradizionale che prima di tutto ci spinge a credere.

Ecco, nella sua prima fase l'origine effettiva della fede, la vera prova efficace ed agente, la lezione innegabile che ci arreca la storia. Questo è del resto puramente vissuto, e non riflesso, indipendente da ogni sistema speculativo, anzi, dirò ,da ogni preoccupazione teorica, soluzione di un problema di vita più tosto che di scienza. Quando mi interrogo sulle origini reali della mia fede in Dio, trovo una corrente affermativa scaturita dalle età più lontane, nella quale sono tuffato per nascita, che mi afferra e mi porta seco. È la vita di tutti gli uomini dei secoli anteriori proseguita da quelli di oggi, sono antiche e potenti istituzioni quali la Chiesa, sono costumi, abitudini, ricordi, quasi tutte le idee, quasi tutti i sentimenti, che vengono ad influenzarmi, ad informarmi, ad ispirarmi. La mia credenza è come incorporata alla vita stessa che ho ricevuto, che ricevo ogni giorno.

Osservo, d'altronde, che un'esperienza personale viene a rafforzare in ciascuno di noi l'insegnamento della storia e dell'ambiente contemporaneo. Qui si completano nel tessuto della nostra dialettica la prova delle aspirazioni dell'anima colle prove tratte dai bisogni sociali e

dalle prescrizioni morali. Esprimono la nostra partecipazione, il nostro contributo all'esperienza pubblica e secolare, l'eco di questa esperienza in noi. Così, questa prende al nostro sguardo un significato vivente, è vivificata, convertita in carne della nostra carne, in sangue del nostro sangue, mentre noi stessi siamo inseriti nella corrente di continuità che essa costituisce. Inversamente, la testimonianza della storia stabilisce l'obbiettività delle inquietudini che ci travagliano, delle tendenze che ci spingono.

Ecco dunque su che cosa poggia anzitutto nell'anima umana la credenza in Dio; e tale, quindi, deve essere il punto di partenza per le nostre ricerche, se vogliamo che corrispondano alla realtà delle cose, invece di ridursi ad un semplice giuoco speculativo. Ora si tratta di mettere all'opera questi dati, di scoprire la vera interpretazione di questi fatti innegabili, di comprendere esattamente il loro valore e la loro portata. Abbiamo visto che non si può concludere nè con un ricorso ad una specie di suffragio universale, incompetente a questo proposito, nè con un ricorso puramente intellettuale e logico al principio di causalità, nè, infine, con un ricorso sentimentale o volontario alle intuizioni del cuore o alle esigenze della ragion

pratica. Ci occorre una soluzione concreta, vissuta, ma che non chieda alcun sacrificio allo spirito critico. È inevitabile, per trovarne il principio, una digressione preliminare.

Oggetto di questa digressione è di stabilire nel suo preciso carattere il concetto stesso di *realtà* (36). Consideriamo un'idea qualunque. Mi propongo di ricercare che cosa vogliamo dire a rigore quando diciamo che rappresenta un'esistenza reale. In nome di quali criteri pronunciamo un tale giudizio? E che cosa significa?

Non è facile quanto si potrebbe credere, e come in realtà crede il senso comune, rispondere in modo soddisfacente a questi problemi. Ed ecco perchè. Si ammette comunemente che una cosa possa essere reale o no — puramente e semplicemente, senza lasciar posto a gradi o sfumature. Ora, all'opposto, vedremo che l'attributo di *realtà* comporta essenzialmente *gradi* e *qualificazioni*. In un certo senso non si pensa che del reale, ed è reale tutto ciò che si pensa: perchè il pensiero d'un nulla sarebbe una ne-

---

(36) Ho già trattata questa questione a varie riprese: 1ª *Bulletin de la Société Française de Philosophie,* seduta del 25 febbraio 1904; 2ª *Correspondance de l'Union pour la Vérité,* 1906, n. 1; 3ª *Dogme et critique,* Paris, Blond, 1907, pp. 157–159.

gazione del pensiero. Ma il problema è di definire in ogni caso il *come* e il *quanto* del reale.

Il senso comune si figura che il carattere di realtà possa essere definito una volta per sempre, espresso da una forma valevole uniformemente per tutte le circostanze (37). D'onde proviene quest'illusione? (38). Dal qual fatto sempre utilitario, il senso comune professa istintivamente una metafisica realistica (39). Da questo punto di vista, affermare un oggetto come reale è qualche cosa di diverso e di più che pensarlo, anche compiutamente; significa unire alla rappresentazione del suo contenuto un atto *sui generis* d'apprendimento, per mezzo del quale si coglie nell'oggetto un elemento addizionale che, pure, nulla aggiunge al contenuto precedente. Così il pensiero in sè stesso è ritenuto indifferente alla realtà o meno delle sue

---

(37) Ecco perchè non può rappresentarsi Dio come reale senza paragonare *ipso facto* la sua realtà a quella delle cose create: che, in fondo, è ateismo quanto lo è dire che Dio non esiste.

(38) Illusione che, d'altra parte, il senso comune non ha che quando specula, e non nella pratica, dove è molto più relativista.

(39) Dichiara insomma *reale* innanzi tutto ciò che serve praticamente: l'utilità compie dunque per esso la funzione di un comune denominatore.

concezioni; e quando conclude coll'affermazione della realtà del suo oggetto, non apprende su questo nulla di nuovo; cioè non ne modifica l'idea, ma considera soltanto che a questa idea corrisponde, fuori di essa, una certa « posizione » che non dipende più dal pensiero medesimo.

È comprensibile che, in una concezione di questo genere, la realtà in quanto tale sia ritenuta per uniforme e senza graduazioni nè sfumature. Infatti, essendo definita come esteriore al pensiero, non diventa, appunto per ciò, assolutamente indeterminabile? È un non so che, di cui non si può dir nulla, che cambia da un caso all'altro.

Se ne può dire forse qualche cosa? La parola *realtà* così intesa designa una vera e propria idea? O è più tosto un puro suono, senza significato percettibile? Osservate che un « *di fuori* », un « *al di là* » del pensiero è per definizione stessa qualche cosa di assolutamente impensabile. Non si uscirà mai da questa obbiezione; e bisogna dunque concludere, con tutta la filosofia moderna, che un certo idealismo si impone.

Ma, per definire il reale in termini del pensiero, non basterebbe concepire questo come

lo concepisce l'intellettualismo, cioè come un sistema statico di categorie e di forme. Perchè il pensiero si mostra a sè stesso divenire, dinamismo, progresso, invenzione creatrice. Forme e categorie sono opere che il pensiero stesso ha prodotto, che domina, e di cui può, in fin dei conti, liberarsi. Se il reale fosse costituito dalla sola loro interfezione, sarebbe negato dalla sua definizione stessa. Bisogna dunque definirlo in termini di vita, in termini convenienti alle attitudini dello spirito e al cammino che esso compie, come un *limite* inteso nel senso di *carattere interno di convergenza.*

E a questo forse non ci spinge il senso comune stesso nei suoi momenti migliori? Infatti, che cosa ritiene praticamente per reale, se non ciò che si mostra indipendente anzitutto dagl'individui, poi dai gruppi sociali, infine dalle fluttuazioni della storia: ciò che è generale e durevole; ciò che resiste ai metodi di riduzione critica, insomma ciò che si impone come un residuo invariante, inevitabile in tutte le operazioni dello spirito umano? Resteremo dunque in fondo d'accordo col senso comune, a malgrado delle sue illusioni di ordine speculativo, se definiamo il reale coi due seguenti caratteri: *resistenza alla dissoluzione critica*, e

fecondità inesauribile e durevole. Proprio in base a queste caratteristiche, in realtà, qualunque siano le teorie che imagina dopo, il senso comune pronuncia i suoi *giudizi di realtà.*

Dico anzitutto *resistenza alla dissoluzione critica.* Beninteso, non si tratta soltanto di critica intellettuale, ma anche di esperienza, di prova per messa in pratica. Ciò che da una critica simile è giudicato irreale, o più tosto gli si attribuisce un grado o genere di realtà più o meno ridotto, che determina il genere o il grado della critica sotto gli attacchi della quale soccombe.

Dico poi *fecondità inesauribile e durevole.* Qui ancora non si tratta soltanto di fecondità nell'ordine puramente intellettuale, ma anche di fecondità in tutti gli ordini dell'azione. Quando un'idea è fonte che non può inaridire, intuizione che non esaurisce nessun discorso, quando sorpassa ogni analisi che se ne tenta, quando si mostra capace di dare sempre di più, a mano a mano che le si domanda, allora si giudica che corrisponda ad un'esistenza reale: più o meno reale, e con questa o quella sfumatura di realtà, secondo il numero e la profondità dei piani d'azione ch'essa interessa.

Si potrebbe dire ancora, e questa nuova formula equivale alla prima, che una cosa qualunque è affermata reale in quanto si manifesta come una presenza inevitabile, e per quanto offre connessioni col sistema integrale del pensiero e della vita.

Ora, ciò posto, consideriamo l'idea di Dio. Nessun'altra ha più vittoriosamente resistito ad un numero superiore di critiche. Sgretolata sotto una forma, riappare tosto sotto un'altra: che è appunto l'espressione di una presenza inevitabile. Nessuna idea, forse, ha avuto nel mondo un'azione più vasta. Si è incorporata a tutto il contenuto della coscienza umana, ed oggi è con essa talmente solidale, che si è potuto senza esagerazione chiamarla l'anima dell'anima nostra. Non si ritroverebbe altrove, in nessun posto, un esempio simile di fecondità inesauribile e durevole.

Da tutto questo, finalmente, quale conclusione scaturisce? Questa, molto ferma, e molto sicura: *l'idea di Dio corrisponde ad un'esistenza reale*. E questa conclusione tutti possono trarre legittimamente, perchè tutti istintivamente sanno applicare i criteri di realtà che abbiamo analizzato criticamente or ora. Notiamo inoltre il senso preciso della conclusione in discorso, tale,

quale lo determinano i fatti che gli servono di base: *l'affermazione di Dio è l'affermazione della realtà morale, come realtà autonoma, indipendente, irriducibile, e fors'anche come realtà prima.*

Adesso, se siamo ormai in diritto di ritenere per acquisita e posta fuori dubbio l'esistenza di una realtà soggiacente, non possiamo dire quale sia, con la stessa certezza e con lo stesso vigore. Non forziamo le cose. La testimonianza tradizionale non basta a giustificare questa o quella concezione di Dio, così ridotta e menomata come la si suppone. Dopo, si può — e anche si deve — affermare *il divino*; ma Dio, non ancora. Questa testimonianza introduce il problema a titolo di problema reale. Ecco il suo vero significato, la sua portata irrefragabile. Ma in che cosa consiste la realtà soggiacente? e che cosa, proprio, percepiamo, sotto le specie della fede in Dio? Forse, in fondo, c'è soltanto, sotto forma più o meno imaginativa, una presa di contatto con non so quali forze o leggi del mondo « subliminal ». Forse Dio non è che il divino ipostatizzato, come suole fare il pensiero comune. Se così fosse l'idea di Dio sarebbe sempre un'idea corrispondente a qualche cosa di reale; ma, in quanto rappresentazione, bi-

sognerebbe riconoscerle soltanto un valore simbolico o pedagogico. In ogni caso, ripeto, c'è una realtà soggiacente: e il vero problema che si pone è di scoprirne la natura, non più di dimostrarne l'esistenza.

È facile vedere come la prova storica, quale l'abbiamo esposta poco fa sia appunto un momento della prova totale e perfetta. Anzitutto fornisce l'oggetto della ricerca e mostra la realtà di questo oggetto. Ma c'è dell'altro. Prendiamola pure al suo più basso grado, secondo la formula che avrebbero potuto darle gli uomini primitivi. Sarà possibile porre in evidenza l'identità sostanziale del Dio sociale col Dio razionale e mistico delle età posteriori:

1) Per gli uomini primitivi l'universo si limita praticamente alla tribù. Ora, il Dio sociale spiega e rappresenta la tribù, esprime la sua unità intelligibile. — Vicendevolmente i filosofi sono obbligati ad ammettere che il loro Dio non è il vero Dio che se ha un carattere morale, e quindi sociale: se non è, in qualche modo, il Dio di quella tribù più estesa che si chiama umanità.

2) La tribù è la più alta realtà spirituale che distinguono ed esperimentano gli uomini primitivi. La percezione che ne acquistano

sotto gli aspetti del Dio si presenta di già come frutto di un'esperienza mistica, perchè, sotto certi rispetti, è la percezione di una realtà soprasensibile. — Inversamente, il Dio dei mistici è ancora un Dio sociale, perchè, da una parte, è per gli spiriti centro di comunione vissuta, mentre, dall'altra ,non si rivela che in seno ad una Chiesa, di cui la fede collettiva e tradizionale informa e giudica l'esperienza dell'individuo.

Storicamente — per attenerci al caso più chiaro — è *il dio* d'Israele che è divenuto *Dio*. Ma se ne dette la possibilità, perchè nel pensiero del popolo di cui era *il dio*, Iahvé già era *Dio*. Il Loisy lo mostra meravigliosamente nel suo opuscolo su *la religione d'Israele*. E, come egli dice, questo fatto è generale, al grado prossimo. E possiamo concludere col poeta:

Tous les hommes, c'est l'Homme; et tous les dieux, c'est Dieu!

In un certo senso dunque, il problema di Dio è risolto prima, sin da quando è posto. Ma in un altro senso bisogna dire anche che resta sempre da risolvere, perchè l'idea di Dio si viene creando in noi senza posa. In ogni epoca, l'opera che è necessario compiere, rimane essenzialmente la stessa, l'opera che co-

stituisce la vera dimostrazione di Dio valevole per quest'epoca: 1) vincere, con un'evoluzione progressiva, con una messa al corrente in funzione dei progressi compiuti dalla conoscenza, le critiche accumulate contro la nozione adottata fino a quel momento; 2) mettere in luce la fecondità persistente e la vitalità inesauribile dell'idea, mostrando come può proseguirsi l'esperienza dei primi uomini. Questo doppio lavoro consiste in fondo in un'applicazione dei due criteri di realtà ai dati nuovamente acquisiti.

Si vede dunque che, dopo gli insegnamenti della testimonianza, non rimane che operare una distinzione fra le teorie spiegative, per tentare di penetrare in modo più esatto e più profondo la natura di questa realtà misteriosa che si chiama Dio, realtà, l'esistenza della quale è fuori, ormai, di ogni discussione.

II. *Esistenza di Dio.* — A partire da questo punto entro necessariamente nella via dei sistemi, che è a dire delle vedute sintetiche del Tutto. Ma cercherò di limitarmi in questo il più possibile. Rimando dunque a più tardi l'esposizione in dettaglio delle prove particolari che si possono costruire in funzione della filosofia nuova. Non chè questo, certo ,sia senza inte-

resse o importanza. Gli argomenti fondamentali, sempre gli stessi, in fondo, devono essere successivamente tradotti e interpretati in tutti i sistemi, poichè ogni sistema è un'esperienza del pensiero, che manifesta un aspetto nuovo del reale. Ma, in via definitiva, è una cosa che interessa più questo o quel sistema che la fede in Dio. Per questo cercherò di ridurre all'indispensabile il ricorso che dovrò fare alle conclusioni della critica moderna. Si ricordi, per di più, che ho intitolato il mio lavoro: *Come si pone il problema di Dio*, e non: *Come si risolve.* Questo titolo varrà a scusarmi se mi limito qui ad uno schizzo molto sommario: non voglio altro che indicare un punto di partenza e una direzione di cammino.

Ciò posto, suppongo che nessuno contesti l'esistenza di una realtà morale; nessuno, nè pure, contesterà che affermare Dio implica l'affermazione di questa realtà. Ma bisogna che di questa determiniamo il posto, il valore, la funzione. *Affermare Dio è essenzialmente affermare il primato della realtà morale.* Ma qui si notano le divergenze, si scorgono sorgere le contestazioni. Mi spiego. Colui che crede in Dio afferma per ciò stesso l'*irriducibilità del morale*: cioè la sua esistenza per sè stesso, il

suo valore d'essere originale e specifico. Ora, a proposito della moralità, vi sono tentativi di teorie riduttrici, a cui ho accennato nella prima parte di questo lavoro. Ancora: colui che crede in Dio afferma appunto perciò il *primato del morale*: cioè che il morale non deriva da nulla, ma tutto invece ne deriva; insomma che è l'essere stesso, la radice prima dell'essere, e il principio sovrano dell'esistenza. Ora, un'affermazione come questa urta contro gli argomenti del materialismo e del razionalismo, generalizzate o parziali, secondo che si ponga o materia o ragione come *la* realtà fondamentale, o come *delle* realtà indipendenti. Si vede dunque quali problemi dobbiamo esaminare.

Prima d'intraprendere questa disamina, è indispensabile qualche osservazione. Per quanto riguarda la materia, non ci sono difficoltà: designo con questo nome tutto ciò che ci fanno conoscere la percezione così detta esteriore, e la scienza così detta positiva. Ma bisogna intendersi sul significato della parola *pensiero*.

Il pensiero di cui si tratta, è il pensiero in quanto attività creatrice: quell'attività stessa che si manifesta nell'invenzione geniale e nell'evoluzione biologica, insomma, il *pensiero - azio-*

ne (40). L'intelligenza pura, o facoltà di riflessione critica, di analisi concettuale, non ne è che una forma, una funzione, come la coscienza chiara rispetto al subconscio. Ne è una determinazione o adattamento particolare, la parte organizzata per la vita pratica, la parte fissata in linguaggio. Così si può concepire senza circoli viziosi un'origine dell'intelligenza, mentre per il pensiero preso in senso lato una tale genesi è l'assurdo medesimo.

Il pensiero di cui si tratterà non è dunque quel pensiero puramente intellettuale che costituisce ordinariamente l'oggetto esclusivo della filosofia critica. Scorgiamovi — lo ripeto — l'attività totale dello spirito. Se si adotta il termine *pensiero* è per ricordare che quest'attività è cosciente, cioè che ha il carattere di potersi illuminare rispetto a sè stessa, e che vi tende. E si aggiunge che questo pensiero è *azione*, per notare che lo si considera nel suo dinamismo infinito, e non soltanto nei suoi prodotti cristallizzati.

Non si tratta nè pure di pensiero puramente *individuale*. Quando troverete la parola

---

(40) *Bulletin de la Société Française de Philosophie* - seduta 25 febbraio 1904.

uomo, intendete l'uomo di Pascal, « che sussiste sempre e che apprende continuamente ». Non si tratta nè pure del pensiero esclusivamente *umano*: perchè tutto è coscienza, e quindi pensiero, a gradi diversi di tensione. Sarebbe dunque prova di inintelligenza completa tacciare della qualifica di *soggettivismo* la dottrina seguente.

La vita, presa in sè, e non solo realizzata in esseri viventi, è più che una semplice categoria astratta: è una vera realtà. Voglio dire che fra i vivi c'è un nesso dinamico positivo (41), che l'evoluzione con cui si manifesta questo legame ha tutti i caratteri di uno sforzo spirituale, d'un'invenzione propriamente detta, coi suoi brancolamenti ed i suoi risultati graduali (42).

---

(41) Senza dubbio la vita è tendenza all'individualizzazione; ma dico *tendenza*, dunque transizione dinamica. Lo spezzettamento che opera, sempre momentaneo, sempre incompleto, non conchiude a giuste posizioni separate, a specie di atomi. La biologia non mostra forse la solidarietà degli esseri viventi fra loro e col mezzo fisico? Il fenomeno della morte non è segno che la vita non utilizza l'individuo che come mezzo transitorio? L'eredità non appare come la correzione e il complemento dell'individuazione? Infine, in un ordine più elevato, ad un grado più alto dell'opera, la legge morale — che si può ben prendere, sotto certi rispetti, come un'indice rivelante la direzione dello sforzo vitale — non ha forse lo scopo di mutare la polvere delle individualità incoerenti in comunione personale?

(42) Cfr. Bergson, *L'évolution créatrice.*

Questo risultato sono le specie e gl'individui, così come le determinazioni particolari di questi individui e di queste specie: sistemi relativamente chiusi e fissi in cui si frammenta, si spezzetta, si divide, si dissocia l'« élan vital » di cui parla il Bergson e che costituisce la base stessa dell'esistenza cosmica. Questo slancio vitale è la medesima cosa che io considero qui sotto il nome di *pensiero-azione* (43); ma lo considerò nel suo svolgimento continuo, nella sua corrente che attraversa le realizzazioni individuali, e che mai da nessuna realizzazione è limitata o arrestata.

Si vorrà forse osservare qui che non faccio veramente nessuna ipotesi che ripugni al senso comune o lo sorpassi. Mi limito a raccogliere i dati molto positivi, le intuizioni a cui si ispira il linguaggio ordinario. I meno filosofi parlano forse delle cose e se la rappresentano diversamente che introducendovi la coscienza in un grado qualunque? E non fanno forse della vita un potere attivo, e quindi reale, più tosto che un'astrazione ideale?

---

(43) « *Elan-vital* » e *pensiero-azione:* due nomi della stessa spinta, secondochè si considera la sua radice o il suo fiore: insomma, due fasi di una stessa durata.

Fatte queste considerazioni, osserviamo la materia, e vediamo se si può ammettere che essa basti a sè stessa per essere, o, se no, da che cosa dipende.

I vecchi argomenti tradizionali conchiudono con risultati negativi e tendono a stabilire l'impotenza radicale della materialità pura ad esistere di per sè. La fanno dipendere e la subordinano allo spirito, sia direttamente quando ci mostrano fin nella natura inerte una ragione immanente, sia indirettamente, quando speculano sul necessario e non trovano la radice intelligibile che nella perfezione. Abbiamo dovuto certo rivolger loro molte critiche. Ma bisogna non di meno riconoscere che la loro indicazione generale resta certa, che una verità incontestabile si delinea ricoprendo i loro passi e che in fin dei conti ci autorizzano a sostenere la relatività della materia rispetto allo spirito.

Più innanzi nel problema entra la filosofia nuova appoggiata alla moderna critica delle scienze. Per un fascio di vie convergenti, essa sfocia allo stesso centro. La critica dello spezzettamento dissolve gli oggetti del mondo comune, mostrandovi delle astrazioni o dei tagli artificiali, dei simboli utilitaristici, delle opere interessate della nostra attività pratica. A sua

volta, la critica del determinismo dissolve le leggi del mondo scientifico, mostrandovi una parte essenziale e inevitabile di convenzione e d'artifizio, uno spezzettamento contingente introdotto nel nostro discorso dalla continuità reale. Infine la critica della percezione e della memoria dissolve le qualità stesse, mostrandovi che cosa portino e costituiscano i nostri poteri di discernimento e di sintesi. Nè nei fenomeni o nei corpi, nè nelle relazioni che intercorrono fra loro, nè nella stoffa sensibile in cui furono ritagliati questi elementi, e neppure in nessun bassofondo misterioso, la materia esiste indipendentemente dallo spirito. Essa esiste senza dubbio, ma nello spirito e per lo spirito, interiormente e relativamente allo spirito.

Tuttavia non vorrei in alcun modo sembrare di legare indissolubilmente la sorte della fede in Dio al giudizio che si può dare di questa filosofia. Mi limiterò soltanto a dire, come per gli argomenti tradizionali, che senza dubbio il fondamento ne è sicuro, come è sicura la tendenza d'insieme, cioè la tendenza a definire la materia in funzione dello spirito. Poi, senza poggiare essenzialmente su quanto di speciale hanno queste teorie, mi terrò a qualche osservazione positiva:

1) Ogni realismo ontologico è assurdo e disastroso: lo abbiamo già visto prima, e lo prova tutto il lavoro della filosofia moderna. È impossibile attribuire alla matéria una base d'esistenza radicalmente esteriore, eterogenea, irriducibile al pensiero. Parlare di un simile sustrato opaco non avrebbe significato alcuno: non si può dir nulla che non implichi o presupponga lo spirito, poichè la minima parola lo postula e ne designa sempre uno stato od un atto.

2) Consideriamo della materia ciò che la percezione e la scienza ci rivelano, pare, nel modo più obbiettivo: i fatti. Percepire, constatare, è sempre necessariamente risolvere un problema, interpretare delle apparenze, costruire una teoria spiegativa. I fatti non hanno senso, nè li possiamo cogliere se non inserendoli in un sistema; non esistono per noi che in grazia ed entro un ambiente teorico in cui vengono tuffati ad attingere la loro intelligibilità. Insomma, un fatto è la reazione della realtà rispetto ad un sistema teorico che cerca di coglierla e di rappresentarla. Non esiste dunque in realtà che entro una teoria e grazie a questa, ed esprime soltanto la ripercussione interna della realtà su questa teoria. Ci dice press'a

poco questo: «. La realtà è tale in sè da imporre questa determinazione a questa teoria »; e questo, ce lo dice nel linguaggio della teoria in discorso, senza che sia possibile, mai, di coglierla altrimenti che sotto l'aspetto di teoria, quand'anche fosse la teoria costituita dal senso comune.

Insomma, non ci sono fatti in sè, perchè il pensiero, quando si pone alla ricerca di un oggetto assoluto, non va mai che a sè stesso: il reale concepito come cosa puramente data sfugge sempre d'innanzi alla critica. E dobbiamo allora necessariamente concludere all'idealismo, al primato dell'attività spirituale.

Frattanto la materia esiste: si impone a noi, ci limita, ci condiziona. Bisogna senza dubbio definirla in termini della vita spirituale, ma in modo tuttavia che conservi una certa realtà. Sembra dunque essere, in fondo, della natura di un'*abitudine*, qualche cosa come una legge che obbliga lo spirito a ridursi in meccanismi per agire, e come una tendenza di questi meccanismi a trascinarlo poi. Così la materia sarebbe tendenza all'ordine geometrico, all'incoscienza, all'automatismo, all'inerzia. D'altra parte, il pensiero, è essenzialmente ingenerabile: non se ne può uscire, e nè pure porlo in questione. Lo

spirito è *quello che dà*, e, in quanto tale, spiega tutto ciò che è *dato*. Quindi lo spirito si manifesta *realtà prima e generatrice, sforzo di realizzazione positiva*. La materia allora entra in contrasto, secondo l'espressione del Bergson, *atto creatore che si annulla, realtà che si disfà*. Il mondo nasce e progredisce per la libertà delle monadi e la loro azione lascia depositare un sedimento di cose fatte in cui regna nel riposo e nella morte la necessità di un cieco meccanicismo. Infine, per riprendere ancora il linguaggio Bergsoniano (44), la materia è stata definita con una specie di discesa, questa discesa con l'interruzione di una salita, questa salita stessa con un crescere, e un principio di creazione è stato posto in fondo alle cose, quasi a costituirne l'esistenza stessa.

Comunque sia, di qui si fa strada una soluzione: *che ogni materialismo implica un circolo vizioso radicale*. Ecco, in poche parole, lo sviluppo delle considerazioni precedenti, e il termine finale che vogliamo sopratutto ritenerne.

Giunti qui, dovremmo accingerci ad una seconda critica, diretta contro il razionalismo,

---

(44) *L'évolution créatrice*, cap. IV, pag. 299.

per definire il pensiero in quanto realtà fondamentale. Come dianzi, ci limiteremo a farne un abbozzo in grandi linee, a descriverne i momenti principali, a farne scorgere il programma. Ma posso abbreviare ancora di più: mi basti rimandare ad un lavoro precedente ([45]), in cui ho dimostrato che il pensiero fondamento dell'esistenza, il pensiero realtà generatrice e prima, è il *pensiero-azione*, non il *pensiero-linguaggio*, cioè il pensiero come sforzo d'invenzione creatrice, non come sistema di forme e categorie. Lo spirito è libertà: non è dominato assolutamente da nessuna legislazione rigida. I suoi principii sono opera della sua vita: opera mista sempre di contingenza. Senza dubbio, un *a priori* governa la sua esperienza fenomenica; ma questo *a priori* non è punto un codice chiuso di regole intangibili. Non bisogna scorgervi che una spinta dinamica assai imprecisa, un orientamento generale che lascia molta libertà, qualche cosa come un'*esigenza di unità*, inesprimibile in sè, e che ogni formula particolarizza, adattandola a circostanze contingenti. Così ci sa-

---

([45]) *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, seduta 25 febbraio 1904; Cfr. anche il mio articolo su *La logica dell'invenzione*, in *Revue de M. et M.*, marzo 1905.

rebbe di nuovo un circolo vizioso a concepire lo spirito vivente come riducibile alla ragion pura.

Ciò posto, siamo ora in grado di ordinare la serie dialettica d'onde uscirà l'affermazione di Dio. Siccome non si tratta che di porre il problema e non di risolverlo dettagliatamente, basteranno poche parole su ogni punto.

1.° - La realtà *è* divenire, sforzo generatore, o — come dice il Bergson — scaturimento dinamico, slancio di vita, spinta di creazione incessante. Questo è evidente in tutta la natura: e lo sentiamo meglio ancora in noi stessi, nell'essere che siamo e in cui attingiamo, sotto l'aspetto della durata vissuta nell'intuizione più viva della realtà profonda, di questa attività spirituale, cioè, d'onde emanano le relative immobilità della materia e della ragion pura.

2.° - Il divenire cosmico è orientato in senso definito. Non, che lo sviluppo ch'esso spiega tenda verso un limite esteriore; ma tale sviluppo rivela un carattere interno di convergenza. La realtà universale è progresso: che è a dire crescere, ascendere verso il più e il meglio; che è a dire, infine, cammino verso la perfezione. E questo, ancora, è evidente in tutta la natura, sopratutto nell'evoluzione biologica.

E tutto anche lo rivela in noi, e lo testificano egualmente la storia e la psicologia. Insomma, l'esistenza stessa è sforzo d'accrescimento, travaglio di realizzazione ascendente. Così il *morale* appare il fondamento dell'essere.

3.° - Lo spirito è libertà, poichè è alla radice dell'essere, poichè è azione creatrice, ed anche in un certo senso, azione d'auto-creazione. In altri termini, la libertà dello spirito è quel carattere stesso della sua azione di essere primo principio nell'ordine della materia, così come in quello della legislazione razionale: di modo che questa azione, presupposta da ogni *cosa*, non potrebbe a sua volta, senza circolo vizioso, essere giustificata da nulla di *fisico* o *d'astratto*. La libertà dello spirito, tuttavia, non è totalmente sovrana: non è, nel senso pieno del termine, una libertà assoluta. Perchè, senza entrare in analisi che sorpasserebbero i limiti di questo lavoro, possiamo notare che esso implica *sforzo*, e che comporta *stanchezza*: ne sono testimoni la storia della vita come la storia del pensiero. È facile scorgervi tre elementi che limitano la sua indipendenza, pur rispettandone l'autonomia: 1) un elemento negativo, una resistenza da rompere, un ostacolo da superare, queste necessità del meccanismo che costituisce il

germe della materia; 2) un elemento formale, condizioni da soddisfare, bisogni da appagare, quella necessità di unità, che costituisce il nucleo della ragione; 3) un elemeento direttivo, che orienta verso il perfetto, che sollecita al meglio, una non saprei quale esigenza di ascendere, un principio di crescere, che è, a rigore, ispirazione. Ecco, in complesso, quello che noi chiamiamo *realtà morale*. Questa realtà morale, spirito del nostro spirito, è radicalmente irriducibile ad ogni altra forma di realtà, per la sua posizione medesima in fine o, più tosto, al principio dell'esistenza. Bisogna dunque affermare il suo *primato* ed è proprio quest'affermazione che costituisce *l'affermazione di Dio*.

Si vede dunque in qual senso si può è si deve dire che Dio esiste, che è reale. Significa anzitutto che Dio non è al di sotto, ma al di sopra di ogni esistenza e di ogni realtà propriamente dette, e che quindi ci sarebbe contraddizione (o piuttosto circolo vizioso) a rappresentarcelo sotto una forma qualunque di quelle di cui l'esperienza o la ragione ci offrono il modello. E questo significa d'altra parte che dobbiamo comportarci in rapporto a lui come con la fonte da cui attingiamo e dobbiamo attingere la nostra propria esistenza e la nostra propria realtà.

3.° - *Personalità di Dio.* In un certo modo, saremmo autorizzati a sostenere risolto il problema di Dio — almeno il problema dell'esistenza. In realtà, affermare Dio nel senso che abbiamo indicato ora non ripugnerà senza dubbio, mai a nessuno, parrà invece imporsi a tutti quelli che hanno il senso della vita spirituale. C'è, invero, appena un problema, purchè se ne sappiano intendere i termini dell'enunciato. *Vivere, è credere in Dio; e conoscere Dio, è prendere coscienza di ciò che implica l'atto di vivere.*

Frattanto non possiamo dichiararci soddisfatti di un così buon risultato. Sarebbe prematuro chiudere subito la nostra ricerca e passare senz'altri preliminari al problema della natura divina, degli attributi divini. Resta ancora da stabilire prima qualche cosa, per potere legittimamente pretendere di aver raggiunto il vero Dio. Riterrei infatti un equivoco sleale impiegare questo nome per designare un semplice principio astratto, o una categoria puramente formale, od un aspetto ideale del flusso cosmico, o, ancora, una specie di forza incosciente e cieca. Allora, si pone un nuovo problema. Il Dio che abbiamo definito e trovato, è un Essere, una Persona? Insomma, bisogna dire *Dio*, o *il Divino*? Ecco, in fondo, il solo pro-

blema decisivo: problema della personalità, più tosto che dell'esistenza. I credenti sono anzitutto quelli che affermano la personalità divina, gli atei quelli che la negano: saremo atei o credenti?

Non crediate che questo problema sia facile: e non dico a risolversi, ma soltanto a formularsi in termini corretti. La nozione di personalità divina è piena di oscurità e di insidie. Che significa propriamente? Quale il suo contenuto, il suo tenore? Per lo più, non lo si dice. Eppure bisognerebbe ben sapere con precisione che cosa ci si propone di cercare: se no, si corre il pericolo di perdersi in vane logomachie.

Dunque, quando si dice che Dio è personale, che cosa si vuol dire? Ecco quello che importa delucidare subito, riservandosi, se mai, di vedere poi, se si ha ragione o torto di parlare così.

La definizione Scolastica si ispira ad un'ontologia puramente grammaticale e giuridica, procedente per combinazioni concettuali astratte, e che oggi si può ritenere morta per sempre. Prendiamo infatti la formola di Boezio quale l'adotta S. Tommaso, e, dopo lui, tutta la Scolastica. *Persona est naturae rationalis individua substantia.* Al che si aggiunge sovente, come carattere pro-

prio della persona, che è *sui juris et alteri incommunicabilis*. Che cosa vale questa formula rispetto a Dio! Quanto alla seconda parte è una locuzione presa a prestito dal linguaggio giuridico. È inutile insistervi su. Presuppone, da una parte, una precedente individuazione con una relazione d'ordine sociale: che a loro volta presuppongono già eliminato il problema. D'altra parte, questa formula implica un antropomorfismo, che, senza dubbio, si potrà forse ulteriormente giustificare, ma che, in qualunque ipotesi non costituisce un punto di partenza accettabile. Checchè ne sia, dunque, dell'appendice, esaminiamo nei suoi singoli termini la formula iniziale. *Substantia*: che cosa significa? Gli stessi teologi ci rispondono: *Quod per se existit, et non in alio*. Questo si può intendere, prendendolo come se significasse il primato dell'esigenza morale ispiratrice, cui la sua posizione « prima » rende radicalmente irriducibile e indipendente. Ma ricompaiono tutte le difficoltà con l'aggettivo *individua*. Non significa forse una limitazione inconcepibile in Dio? Non possiamo qui trovarvi altro significato all'infuori di un significato negativo, cioè quello di *incomunicabile*, di *incomparabile*, poichè Dio come principio ispiratore non può essere pensato sotto nessuna delle

forme che ci offrono l'esperienza e la ragione. Ma, allora, non pare che la personalità propriamente detta sia esclusa come l'impersonalità astratta? Tuttavia, il nucleo della formula deriva dall'aggiunta *naturae rationalis*: ciò che ci conduce a toccare definizioni più o meno psicologiche.

Lo scoglio urtato questa volta è l'antropomorfismo; e non ho bisogno di approfondirmici. Nessuno degli elementi che costituiscono il concetto positivo di personalità non si adatta tale quale a Dio. Ora, come effettuare la trasposizione richiesta? Leggiamo in S. Tommaso (46): « *Conveniens est ut hoc nomen persona de Deo dicatur: non tamen eodem modo quo dicitur de creaturis, sed excellentiori modo* ». Benissimo; ma quello che non arriviamo a precisare, neanche minimamente, è questo modo « eminente ». Basta invocare l'analogia e conservare l'immagine della personalità umana, limitandosi a dire che, d'altronde, la rassomiglianza è infinitamente deficiente? Soluzione illusoria! Forse, tra poco, potremo ritornarci in un certo grado, quando avremo modo di definire la deficienza. Ma ora? Significherebbe acconten-

---

(46) *Summa Theol.*, P. I. Q., XXIX, art. 3.

tarsi di questa osservazione puramente verbale che la personalità *umana* non è *la* personalità, che Dio, quindi, può essere personale senza esserlo come l'uomo. Ora, io mi domando che cosa c'è nello spirito di chi dice una cosa simile, quando la personalità umana è il *solo* tipo di personalità che conosciamo. No: per quanto si faccia, bisognerà sempre addivenire ad una soluzione di un altro genere, per esempio quella che definisce l'analogia come una proporzione e non come una rassomiglianza: « C'è qualche cosa che è a Dio come la personalità è all'uomo ». Tuttavia una proporzione simile, in fondo, non definisce nulla: perchè una proporzione non delucida e non definisce che se tre dei suoi quattro termini ne sono conosciuti indipendentemente, e qui ci sono due incognite, cioè Dio stesso, che si tratta di definire, e quel « qualche cosa » che non si determina. Dobbiamo dunque necessariamente operare ancora un'ultima trasformazione, e porre l'analogia fra il rapporto che *ci* unisce a Dio e quello che *ci* unisce ad una persona umana. *Dio è tale in sè che deve essere trattato da noi come una persona*, o, in altri termini *Dio è per noi un centro di doveri e dobbiamo considerarlo come un soggetto di diritti*: tale sarà finalmente la no-

stra formula, per pragmatista che la si voglia giudicare (47).

Ciò posto, siamo in grado di risolvere il problema della personalità divina, o più tosto, di vedere come si pone. Si comprenderà come in questo lavoro io mi attenga ad un abbozzo molto breve, dove, del resto, non farò che riassumere le indicazioni contenute nel libro succitato.

Muoviamo dal Dio interiore, dall'esigenza morale ispiratrice, da quel « sospiro ineffabile celato in fondo alle anime », che costituisce il loro intimo respiro, da quel principio ineffabile immanente alla nostra vita stessa, che ci spinge, ci orienta, ci sollecita a superarci sempre nelle vie del progresso spirituale della perfezione che ascende. Già sappiamo che ogni spiegazione riduttrice ci è interdetta, sotto pena di credere in un circolo vizioso. Che cosa constatiamo allora? Che obbedire al Dio interiore è la condizione del nostro proprio sviluppo nella personalità: che darci a lui è per noi il mezzo di divenire sempre più e sempre meglio delle persone. E questo, ce lo insegna un'esperienza di vita

(47) Tutta questa discussione sulla personalità divina è sviluppata nel mio libro *Dogme et critique*, pp. 135-154.

con una chiarezza che il linguaggio non sa forse rendere, ma che l'azione percepisce. Ancora: la stessa esperienza — di cui i mistici ci offrono dei casi rumorosi, ma che nessun'anima ignora — ci mostra che siamo travagliati, mossi efficacemente — quantunque ci resti possibilità di resistenza — a superare ogni opera compiuta, a rettificare ogni opera divergente; ci rivela che il Dio che è dentro a noi ci allarga e ci purifica, per poco che non poniamo ostacoli alla sua azione misteriosa, insomma che agisce su di noi come una persona. Su questa base, allora, abbiamo di che concludere.

A questo Dio che agisce in noi, che manifesta continuamente nel nostro sforzo stesso la sua presenza profonda e la sua efficacia vivificante, ci sarebbe impossibile affidarci con una dedizione sincera, se lo giudicassimo inferiore a noi nell'ordine del reale, e trovare in lui il fondamento della nostra esistenza personale, se lo pensassimo sotto una forma inferiore o estranea alla personalità: categoria logica, principio astratto, vaga sostanza universale, o forza cosmica diffusa. Ebbene: affermare la personalità divina, è anzitutto affermare questo, che Dio non è impersonale. Affermare che Dio è personale ha ancora un senso pragmatistico posi-

tivo: significa darci a lui, cioè comportarci con lui come una persona; significa cercare in lui la nostra propria personalità. Riconoscere infine per vera questa affermazione, è constatare — secondo i noti criteri — che l'idea corrispondente risponde ad un'esistenza reale, che la nostra ricerca ha un risultato, che la nostra attitudine riceve una risposta omogenea alla domanda.

Si vede che la nozione di personalità divina è così pensata in modo molto chiaro e preciso: 1.°) negativamente, 2.°) pragmatisticamente. Una soluzione come questa ha riguardo all'infinita deficienza di ogni simbolo analogico, senza per questo cadere nel vago e nell'indeterminabile. Quanto alle rappresentazioni dell'immaginazione sempre necessarie dal punto di vista pratico, essa ci lascia piena libertà di sceglierle come le riterremo più utili, perchè non saranno mai per noi se non metafore, delle metafore che conosceremo per tali, e che — al bisogno — avremo modo di convertire in realtà positive. Nulla dunque ci impedisce di adottare per l'uso quotidiano l'imagine della personalità umana: che è quanto l'esperienza comune ci fa conoscere di più alto e perfetto.

CONCLUSIONE

Che cos'è, infine, affermare Dio, affermare che esiste, affermare che è personale? Troppo spesso si è trascurato di rispondere con precisione a queste domande, più difficili, più oscure, in realtà, di quanto non sembri di primo acchito; e di qui sono derivate quasi tutte le antinomie, quasi tutti i dubbii. Proprio questo ho cercato anzitutto di dilucidare nel presente studio. Il problema, allora, è molto semplificato. Non ci rappresentiamo nulla che rassomigli troppo all'affermazione di una cosa o di un teorema, di un individuo o di una forma, d'un oggetto esteriore o di un principio astratto. Ma non lasciamoci sedurre di più dall'idolo di un'interiorità tutta soggettiva, che sarebbe semplicemente simmetrica dell'esteriorità materiale, e nè pure dal miraggio di un'oggettività acquisita a prezzo della realtà concreta. Orientarsi in ogni modo

verso ciò che è migliore, credere speculativamente e praticamente in un al di là in tutto, e cercare questo al di là con tutta la propria anima, tendere per conseguenza a superare ogni realizzazione finita nel senso della perfezione crescente: questo significa affermare Dio. D'altronde, riconoscere un orientamento definito al divenire cosmico, dire che questo divenire è un progresso, una realizzazione ascendente, uno sforzo di aprirsi continuamente una strada, un lavoro di soprannaturalizzazione: questo significa affermare che Dio esiste. Ammettere infine che Dio agisce su noi come una persona, e conchiudere che vicendevolmente dobbiamo trattarlo anche come una persona: questo significa affermare la personalità divina. Finalmente, si crede in Dio allo stesso grado con cui si pone come principio il primato della realtà morale.

In un certo senso, dunque, non ci sono atei. Perchè nessuno, certo, si accontenta assolutamente di quello che ha e di quello che è, che vi si ferma, che vi si chiude, nessuno che non ammetta almeno praticamente come principio motore della sua vita un ideale, e un al di là di cui lo travagliano le preoccupazioni. Un'inquietudine motrice, un'aspirazione infinita, la sicurezza che c'è sempre qualche cosa di più

che il presente, lo sforzo vitale per raggiungere quel « di più »: ecco essenzialmente la fede in Dio. Si cela — ma palpita come un'anima vivificante — in seno ad ogni azione diretta verso un meglio qualunque. Il solo ateo assoluto sarebbe dunque colui che non cercherebbe nulla, che non vorrebbe nessun accrescimento, che, in fin dei conti, non vivrebbe. Io dico dunque appunto che atei non ce n'è. Non ci sono che credenti, ma che pensano inegualmente la loro fede e che inegualmente scorgono che cosa essa implichi, insomma che non sanno sempre pienamente discernere ciò che non di meno affermano con l'atto medesimo di vivere (48).

Eppure — si dirà — in realtà c'è della gente che fa aperta professione di ateismo. È vero; e mi guarderò bene dal pretendere che non siano sinceri, quantunque questo possa toccare ad alcuni, perchè la perfetta sincerità con sè stessi è cosa rara e difficile (49). Ma ecco il momento di stare attenti alle illusioni che il linguaggio può generare. Certe formule d'ateismo apparente sono talvolta in realtà affermazioni

(48) A dire il vero, nessuno pensa mai adeguatamente la sua fede in Dio, perchè è infinita; e perciò non può la mente umana esaurirla.

(49) Questi sedicenti atei sono allora sopratutto gente che non vuole Dio.

di Dio. « Un uomo può negare Dio senza essere veramente ateo e senza meritare la morte eterna, quando nega quel Dio che è proposto in una forma ripugnante al suo intelletto, ma poi ama la Verità, ama il Bene, ama gli uomini, pratica questi amori » (50). Una situazione simile è forse men rara di quanto vorrebbero forse pensarlo i credenti espliciti: « Vi sono nel mondo degli uomini che credono di non credere in Dio, e quando le malattie e la morte entrano nelle loro case, dicono: è la legge; è la natura; è l'ordine dell'Universo, noi pieghiamo il capo, noi accettiamo senza mormorare, noi proseguiamo il cammino del nostro dovere. Guardate che questi uomini non passino avanti a voi nel regno dei cieli » (51). Questi uomini, in fondo, respingono una teoria di Dio considerata falsamente come la sola che renda l'oggetto della fede tradizionale, una rappresentazione inadeguata e forse erronea, o per lo meno malintesa; ma, se si esaminano le ragioni dei loro rifiuti, si trova che negano soltanto concetti ed immagini, in un senso che d'altra

---

(50) ANTONIO FOGAZZARO, *Il Santo*, Milano, Baldini e Castoldi, 1919, pp. 188-89.

(51) FOGAZZARO, op. cit. a pag. 177.

parte significa la loro stessa adesione alla realtà di Dio (52).

Tuttavia, da un altro punto di vista, bisogna pur dire che ci sono dei veri atei: quelli che rifiutano, che si rivoltano, che resistono all'appello interiore, che si sforzano di procedere nella direzione opposta. Senza dubbio, con questo non sopprimono la realtà di Dio. Negare Dio così, in fondo, è ancora affermarlo, sotto le apparenze di una noia che si prova, di una contraddizione che vi strazia, subendolo come un tiranno, invece di consentirgli e di darsi a lui. Chiunque vive, in quanto vive, crede in Dio; e tra gli uni e gli altri la differenza sta tutta nel grado di vita o di coscienza che se ne ha, poichè i peggiori sono quelli che dirigono la loro vita verso una diminuzione di intensità, che può d'altronde giungere fino ad una specie di estinzione quasi totale. Ma bisogna sapere che nome meriti una simile attitudine. La fede in Dio, quale l'abbiamo definita, è la sostanza stessa della vita morale, la sua anima ispiratrice. L'ateismo è dunque l'immoralità stessa: che è a dire la tendenza a compiacersi del minimo, che è a dire, infine, il cammino al nulla. Da questo punto di

(52) È un caso molto frequente fra i negatori della personalità divina.

vista non ci sono mai atei assoluti, ma soltanto atei d'intenzione. E ciascuno di noi, purtroppo, ha dei momenti simili di ateismo: i momenti in cui si è cattivi e si agisce male.

Una siffatta soluzione del problema giustifica retrospettivamente il nostro metodo e lo fa apparire come il solo efficace e legittimo. Il cammino verso Dio è, se si vuole, dialettico: ma, in ogni caso, dialettico d'azione più che di linguaggio. Non che la riflessione propriamente detta e l'analisi critica non abbiano da compiervi nessuna funzione; ma è una funzione ausiliaria rispetto all'esperienza vissuta. In fin dei conti, il vero della dialettica è qui: *Itinerario dell'anima verso Dio*. I mistici avevano ragione. Dio è conosciuto quando lo si cerca realmente con un cammino di vita effettiva, con un cammino che tutto l'uomo interessa, e non soltanto la sua intelligenza. È conosciuto nell'atto e per l'atto di volgersi e di tendere a lui, nel movimento e per il movimento d'amore che a poco a poco ci accosta a lui. E si tratta qui veramente di una conoscenza d'esperienza, che è la sola, in quanto tale, capace di farci cogliere una realtà concreta. Avevo detto altra volta (53), e ripeto qui le me-

(53) Nella *Revue de M. et M.*, gennaio 1900.

desime formule, dilucidate orà da un commentario esplicativo: Dio, senza dubbio, non è pensabile nè come individuo che si possa porre accanto al mondo, nè come fenomeno radicalmente inconoscibile: significherebbe infatti cadere nell'antropomorfismo del volgo o nell'agnosticismo dei falsi mistici. Non si può raggiungere Dio allo scoperto e senza veli: perchè è essenzialmente ineffabile e nascosto. Ma la sua presenza è « sensibile al cuore », quando ci si volge e si muove verso di lui, limite impenetrabile e vivente del pensiero dell'azione e dell'amore ». E altrove (51): « Non si conosce Dio che in quanto, in fondo a sè stessi, ci si volge e si tende verso di lui. Limitiamoci dunque qui, alla questione della sua esistenza. Se questa esistenza è analoga alla nostra, eccoci nell'antropomorfismo. Se è trascendente, che significa per noi? Gli è che non bisogna limitarsi semplicemente a farne un concetto, contentandosi di contemplarlo passivamente o di sottoporlo alla prova di una critica discorsiva. In realtà, non ci si eleva fino a quest'esistenza misteriosa che con un'azione dall'interno, con una esperienza di vita intima attraverso le vie feconde dell'amore.

---

(52) Nella *Revue de M. et M.*, maggio 1901.

Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt. La parola del Vangelo è la più alta affermazione della tesi che pone nello sforzo stesso col quale lo spirito si sviluppa e si purifica il principio dell'evidenza e della certezza ».

Che non vuol dire — e siamo ben lontano da una simile intransigenza — che gli argomenti dialettici elaborati dai filosofi non abbiano alcun valore, alcuna portata. Ma bisogna comprendere il loro vero valore, la loro portata profonda. Valgono sopratutto per la loro connessione e continuità, per i movimenti dell'anima che suggeriscono ed indicano, per il loro dinamismo di convergenza e di orientamento. D'altronde, non bastano mai; e se valgono o hanno una portata, è per quanto o esprimono questo o quel momento dell'itinerario vissuto, e riassumono questa o quella fase dell'esperienza totale, sola generatrice di fede. Per altri possono però, d'altra parte, costituire dei veicoli (di idee) e seminare nelle loro anime germi d'azione feconda e generatrice: temi schematici d'esperienze compiutamente preparate epperò altrettanto più facili a riprodursi. « Così la speculazione teorica, prodotto della vita e in un certo senso vita essa medesima, può essere creatrice di vita: ma a condizione, evidentemente,

che non si ponga in una mobilità sdegnosa di ogni nuovo sforzo. Non potrebbe essere *vivificante*, se non restando *viva* » (55).

A conti fatti, si *crede* in Dio più che non lo si *provi*. A dire il vero non lo si dimostra: lo si esperimenta, lo si vive. Questo appunto diceva giustamente il Leuba a proposito di una ricerca pubblicata nel *Monist*: « Dio non è conosciuto: *he is used* ». In altri termini, non si può trattare qui che di *certezza morale*: nome che designa, tengo a ripeterlo, non un *grado*, ma un *genere* di certezza. Tale certezza è detta *morale* anzitutto perchè ha per oggetto una realtà morale; poi — e sopratutto — perchè implica delle condizioni morali. Non si sarà mai insistito abbastanza su questi legami essenziali con l'azione effettiva, e sull'incapacità della pura speculazione a generarla. E qui è il caso, l'unico caso, di trovarci d'accordo col *pragmatismo*. « Tuttavia si osservi la differenza fra la dottrina che difendo e il pragmatismo inglese contemporaneo. Questo, pare, sostituisce alla ricerca ansiosa della *verità*, la preoccupazione di trovare la semplice *utilità*. Io non propongo nulla di simile. Dico soltanto che in questo caso

---

(55) *Dogme et Critique*, p. 285.

la ricerca del vero deve essere fatta e vissuta quanto pensata, che la conoscenza non può aver luogo qui che per esperienza, per prova di messa in pratica, per un tentativo di realizzazione effettiva. L'evidenza non precede l'adesione, non si compie prima e senza di essa: evidenza e adesione si implicano vicendevolmente. Continuamente, per poter andare più innanzi, bisogna conformare la propria condotta con quello che si è già raggiunto. Non si continua a vedere, e sopratutto non si vede meglio, che a tal prezzo, come per scorgere certe cime bisogna averne salite altre. L'intelligenza non potrebbe precedere l'azione, perchè siamo a contatto con quelle realtà di ordine morale che non possono essere conosciute se non in quanto le si accetta e le si vive. Così l'esercizio della libertà è una condizione intima all'origine stessa delle prove; è necessario perchè queste si costituiscano, si sviluppino, ed assumano tutta la loro forza » (56).

Che una dialettica abbia per carattere di

(56) *Dogme et Critique,* pp. 331-332. - Si può dire che il pragmatismo inglese non s'interessi ad altro che al *rendimento pratico* delle idee, e punto alla loro *verità*. All'opposto, il pragmatismo a cui mi ricollego cerca una verità, ma pensa che la prova di rendimento pratico è un mezzo necessario di verificazione.

rendersi egualmente accessibile a tutti, è facile rendersene conto. In materia morale, quello che vale è il *crescere*, più che il *grado* raggiunto. La moralità non si calcola sopratutto dall'intelligenza o dal sapere, ma dall'orientamento della vita, dall'intensità del progresso. Si può raggiungere un'intuizione morale molto alta e molto pura, anche attraverso simboli molto imperfetti, anche sotto apparenze molto grossolane; e la santità conduce più lontano del genio — la storia lo mostra — quando si tratta di scorgere il primato della realtà morale. Infine, tra un uomo e l'altro, se si suppone una eguale buona volontà, un eguale amore e un eguale coraggio, l'unica differenza è nell'attitudine a tradurre in concetti gl'insegnamenti dell'azione vissuta, o a risolvere dialetticamente delle difficoltà di origine speculativa: insomma, nella facoltà d'analisi, e non nella capacità d'intuizione.

Ma allora, si dirà forse, eccoci in pieno fideismo. E gli intellettualisti torneranno alla carica col vecchio spauracchio della fede opposta, o per lo meno estranea alla ragione. — Grave equivoco! Credere non è accettare col sentimento o con la volontà a malgrado dell'insufficienza delle prove; e nè pure congettu-

rare con probabilità più o meno soggettiva, supplendo così alle lacune del ragionamento oggettivo. Tutto questo ci ricondurrebbe a concepire la credenza come una scienza deficiente, a misconoscere, dunque, la sua originalità specifica. Vediamo di comprender meglio le cose. Credere, nel senso in cui intendiamo ora questa parola, è essenzialmente porsi in condizione di riconoscere, di percepire un fatto dato nella vita stessa e con la vita stessa, un fatto, dunque, che si vive in pratica anche se non si sa tradurlo in discorsi. Di un fatto simile non si potrebbe avere una vera e propria dimostrazione, e la fede permane libera, perchè la vita *può*, per quanto non lo *debba*, orientarsi verso il proprio limite o la propria distruzione. Ma, purchè ci si dia, cioè si consenta a vivere effettivamente e sinceramente, e nella misura in cui si compie perciò lo sforzo necessario, c'è, di un fatto come questo, una constatazione incessante e progressiva ([57]). In questo senso, la certezza più legittima è sempre una fede, e la fede sola è, in fondo, certezza perfetta ed indefettibile.

([57]) L'elemento *fiducia* inerente alla fede consiste qui nella necessità di *mettersi in condizione;* si ha anzitutto una specie di pre-percezione confusa e nascente, poi si accetta l'ombra provvisoria che l'avviluppa, e si consente allo sforzo di vita necessario per meglio vedere.

Tuttavia, si può parlare qui di *giustificazione razionale?* E se sì, in quale misura? Certo, una sillogistica che ci obbligasse a riconoscere Dio, volenti o nolenti, è una chimera. In materia come questa, non sarebbe concepibile dimostrazione propriamente detta, nel senso matematico della parola: perchè, nell'ordine morale, non si percepisce la verità di una dottrina — cioè il suo potere vivificante, che lasciandosene vivificare, e sforzandosi di vivificarsi in essa. Così, la conoscenza di Dio è frutto di un'esperienza vissuta, e non di un ragionamento astratto (58). Acquistarla, è riconoscere come un fatto che si afferma Dio nell'atto stesso di vivere, che quest'affermazione è immanente allo sforzo vitale, implicita nel minimo atto, nella minima pulsazione di vita. Che è quanto dire che in questa faccenda c'è posto per un'*apologetica* più tosto che per una *scienza.* Comprendete: non si farà mai penetrare nessun'anima in una fede in cui fosse affatto destituita. Il vero compito è ben diverso: mostrare all'anima che si ignora il germe di fede che già vive in essa, per il fatto medesimo della sua vita, farle prendere coscienza compiuta del suo stato reale,

(58) Non consento, del resto, che questa esperienza di vita implichi dei momenti di analisi concettuale.

poi orientarla nel senso della fede crescente ed insegnarle ad istituire l'esperienza vissuta che, sola, è decisiva. Si può, d'altronde descriverla, questa esperienza, segnarne la strada, facilitarne il compimento, ma non volerla, nè sopratutto farla per altri. Ecco perchè, in ultima analisi, la certezza è qui incomunicabile. Nessuno potrebbe essere costretto a credere in Dio dalla sola forza della logica; perchè nessuno può vedersi imporre brutalmente dall'esterno la percezione di un dato interno su cui chiude gli occhi. Soltanto nessuno ha diritto nè pure di formulare una conclusione negativa, che rifiuti l'esperienza; e rifiuta, in fondo, l'esperienza, che si limita ad una critica puramente intellettuale e razionale, chi argomenta e disserta invece di agire. Ora, non è in fondo tutto quanto si può chiedere: che i negatori siano convinti di non poter negare legittimamente, e che le anime di buona volontà sappiano qual'è la via da seguire? Aggiungo che a queste ultime ben tosto l'evidenza risplende, e superiore a tutte le evidenze dimostrative. Perchè questa evidenza non si trova in capo ad una lunga catena dialettica, in cui si può sempre temere si insinui l'errore: scaturisce continuamente da una constatazione presente, emana dalla vita

stessa che si vive per cercarla. E qui ancora è di una verità letterale la parola di Pascal: « Consolati, non mi cercheresti se non mi avessi trovato ». La fede in Dio è come il respiro dello spirito: essa è dunque inerente ad ogni sforzo che questo compie, anche a quello che lo spirito le dirigesse contro, e quindi si presenta radicalmente irrefutabile, poichè la sua negazione a parole la porrebbe ancora in atto (59).

In che cosa si può dire ora che ci sia conoscenza vera di Dio? Abbiamo già risposto implicitamente a questo quesito. Si conosce Dio in grazie ed entro il movimento d'amore che ci porta verso di lui, in quanto gli si rassomiglia e si tende a rassomigliargli sempre più. Il che riconferma che Dio ci è conosciuto per la sua vita stessa in noi, nel travaglio della nostra propria deificazione. In questo senso, si può ben dire ancora che, per noi, Dio non è, ma diviene. Il suo divenire è il nostro progresso

(59) Si veda l'analogia con il *Cogito* Cartesiano del quale ho fatto l'analisi – a cui rimando – nel *Bulletin de la Société Française de Philosophie,* seduta del 25 febbraio 1904. Se affermo che la fede in Dio non emana dalla dimostrazione, non è che io ne faccia una congettura soltanto probabile, d'origine sentimentale o volitiva; essa non è *al di sotto,* ma *al di sopra* della dimostrazione.

stesso, e, come ogni progresso, non potrebbe essere oggetto che d'intuizione vissuta, non di analisi concettuale. Ecco perchè i Santi, meglio che i genii, conoscono Dio.

Con questo non pretendo, d'altra parte, che i concetti non abbiano nessuna funzione da compiere, nessun valore utile e fecondo. Ma bisogna comprendere bene questa funzione. « Essi non valgono veramente qualche cosa che per il loro dinamismo, la loro continuità, la loro convergenza, come indicazioni di un cammino da percorrere e da proseguire sempre più innanzi, come tappe in cui ci arrestiamo per attingere nuove forze a procedere e a oltrepassarle. Quello che in essi c'è di buono, oltre all'esperienza acquisita che riassumono, permettendoci così di ripercorrerla più in fretta, è il movimento che li attraversa, l'energia motrice che concentrano, la direzione che indica la loro linea continua » (60).

Insomma, si finisce sempre col ritornare all'esperienza religiosa. Così sarà bene, per concludere, precisarne un'ultima volta la nozione e i caratteri:

1°) per cogliere una realtà morale, solo

(60) *Dogme et Critique*, p. 150.

è competente e appropriata un'esperienza che sia essa medesima morale. Tale esperienza, quindi, vuole essere praticamente vissuta, non solo pensata o sognata: se no, non si avrebbe che un simulacro d'esperienza. Una simile esperienza, d'altronde, si giudica pragmatisticamente, dai suoi frutti, non dalla facilità o dall'esattezza più o meno grande con cui si può farla rientrare in certi quadri teorici fabbricati prima una volta per tutte. D'altra parte, qui, nessuno vede se non vuole vedere, se non si mette in condizione di vedere, e per quanto si dà. L'obbiettività consiste in questo, che tutti possono, purchè vogliano, fare la stessa esperienza e raggiungere gli stessi risultati: ma questa esperienza non si fa da sè sola, e non può essere fatta in essi, o davanti ad essi, o senza di loro, o loro malgrado.

2°) Non siamo padroni di porre o no il problema di Dio come un oggetto di curiosità speculativa. È insito in noi, immediatamente, per il fatto stesso della nostra inserzione nella vita; e vivere è sempre risolverlo volentieri o a malincuore. Ancora: fin nello sforzo di ricerca, non siamo abbandonati alle nostre sole forze, siamo travagliati. Questo travaglio ispiratore e direttivo si manifesta anzitutto sotto le appa-

renze della nostra istintiva tendenza al meglio. Poi, diviene sempre più chiaro, suggestivo ed urgente, a mano a mano che, per l'azione generosa, per la buona volontà, noi corrispondiamo di più ai suoi vantaggi. Ma rispondervi, è anzitutto aprirsi dinanzi a loro, orientarsi nel senso della perfezione crescente, fare dono di sè all'ideale che ci muove, ci spinge, ci trascina. E quest'attitudine si chiama *preghiera*, a pena si è riconosciuto il dovere di comportarsi verso Dio come verso una persona. Del resto, è preghiera prima ancora che si sappia darle questo nome. Bisogna dire quindi che non c'è, se non nella preghiera, ricerca vera di Dio. Ogni altro metodo è ateo nel suo principio, perchè fa di Dio una cosa inerte, materia o astrazione, che ci si illude di possedere senza la sua cooperazione. « Si tratta veramente Dio come un idolo, dice giustamente il Blondel (61), se ci si limita a farne un oggetto di conoscenza, e se non si riserva la sua azione originale nella reciprocità dei rapporti che ci uniscono a lui ».

3°) L'esperienza religiosa è essenzialmente esperienza tradizionale e sociale. Questo

---

(61) *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, seduta del 16 giugno 1904, p. 200.

risulta evidentemente dal modo in cui si pone il problema e se ne giudicano le soluzioni. E risulta ancora dal fatto che siamo solidali gli uni con gli altri, solidali coi vivi e coi morti, nella ricerca del meglio e dell'ordine, per tutto. Il vero Dio è il Dio con il quale si comunica, non il Dio delle astrazioni che isolano; è il Dio della storia, della vita spirituale concreta, non delle speculazioni solitarie: « Dio d'Abraham, Dio d'Isaac, Dio di Jahacob, e non dei filosofi e dei dotti ». Il vero Dio, si può dire ancora con Pascal, « non è un Dio soltanto autore delle verità geometriche e dell'ordine degli elementi,... ma un Dio che farà sentire all'anima che è il suo unico bene, e che essa dovrà amare, se vorrà trovare la pace ». Ora, l'uomo non potrà trovare il suo bene e la sua pace dove sia solo. Però bisogna riconoscere che c'è piena esperienza di Dio solo in seno alla società, che, nel tempo e nello spazio formano coloro che l'hanno cercata e che la cercano. Questa società spirituale è quello che si chiama Chiesa: organizzazione regolare dell'esperienza religiosa collettiva e durevole. In fin dei conti, qui è il criterio supremo: un'ortodossia che funziona come

a priori informatore e discernente rispetto all'esperienza di tutti (62).

Ma non posso accingermi all'esame di simili problemi di cui mi basterà aver notato qui il posto e il principio. Un'ultima osservazione soltanto, per terminare.

Dio, oggetto dell'esperienza religiosa, è *immanente* o *trascendente*? L'uno e l'altro, si deve dire: è qui lo vedremo, nulla c'è d'inconciliabile.

Guardiamoci, qui, dalle metafore spaziali, che appunto determinano l'antinomia o, per lo meno, la rendono insolubile. Dio ci è più interiore di noi stessi, perchè, rispetto a noi, è *ispirazione* vivificante; e in quanto ancora è ispirazione, ispirazione che ci sollecita dall'interno a superarci sempre, ci trascende infinitamente. D'altra parte, questo che dico di noi, lo direi, e per la stessa ragione, del mondo nel suo insieme.

Non cogliamo Dio che in noi o nel mondo, ma come un appello di trascendenza, come un impulso ad espanderci senza fine, come un'esigenza di realizzazione indefinitamente progressiva che sorpassa ogni realtà fatta una volta per sempre.

---

(62) Che non vuol dire che mai la coscienza individuale abdichi; ma questa coscienza deve tendere a formarsi socialmente.

Le due concezioni opposte — Dio immanente e Dio trascendente — sono egualmente false da un punto di vista statico. Ma, dinamicamente, una conciliazione diviene possibile. Non siamo « nature », compiute e chiuse, che non possono evolversi, dunque, se non rivelando ricchezze latenti. La nostra vita, invece, è incessante creazione; e lo stesso è per il mondo. Ecco perchè immanenza e trascendenza non sono più contradditorii: rispondono a due momenti distinti della durata: l'immanenza al divenuto, la trascendenza al divenire. Se diciamo Dio nel mondo, gli è che consideriamo di Lui ciò che è divenuto in noi o nel mondo; ma per il mondo e per noi resta sempre un infinito a divenire, un infinito che sarà creazione propriamente detta, non semplice sviluppo: e da questo punto di vista Dio appare trascendente, e come trascendente dobbiamo sopratutto trattarlo nei nostri rapporti con lui, secondo ciò che abbiamo riconosciuto a proposito della personalità divina.

Ed ora, per concludere, possiamo certo ritenere di aver visto con qualche precisione come si pone il problema di Dio; ma non potremmo egualmente pretendere di averlo risolto. La fede in Dio si presenta come l'invo-

lucro di tutta l'esperienza morale: acquistarla, accrescerla, verificarla, è dunque compito di tutta la vita, e non di un momento o di un individuo. Questa fede si approfondisce e si precisa, dal punto di vista filosofico, a traverso una serie di prove successive che ci resterebbero da esaminare, e che costituiscono i diversi capitoli della teologia: attributi divini, creazione e provvidenza, discussione del panteismo, problema del male, etc. Vi ritornerò su un giorno, per mostrare che il nostro punto di partenza è centrale rispetto alla concezione cristiana. E sarà un riprendere e approfondire le esperienze particolari che hanno dato luogo agli argomenti classici, perchè questi argomenti, in fondo, provano meno l'esistenza di Dio che non ne determinino gli attributi — una volta ammessa la sua esistenza.

INDICE

Introduzione	Pag.	5
Prove tratte dal mondo fisico	»	7
Prove tratte dal mondo morale.	»	53
Prove tratte dalla ragion pura	»	71
Condizione attuale del problema	»	95
L'affermazione di Dio	»	123
Conclusione	»	163